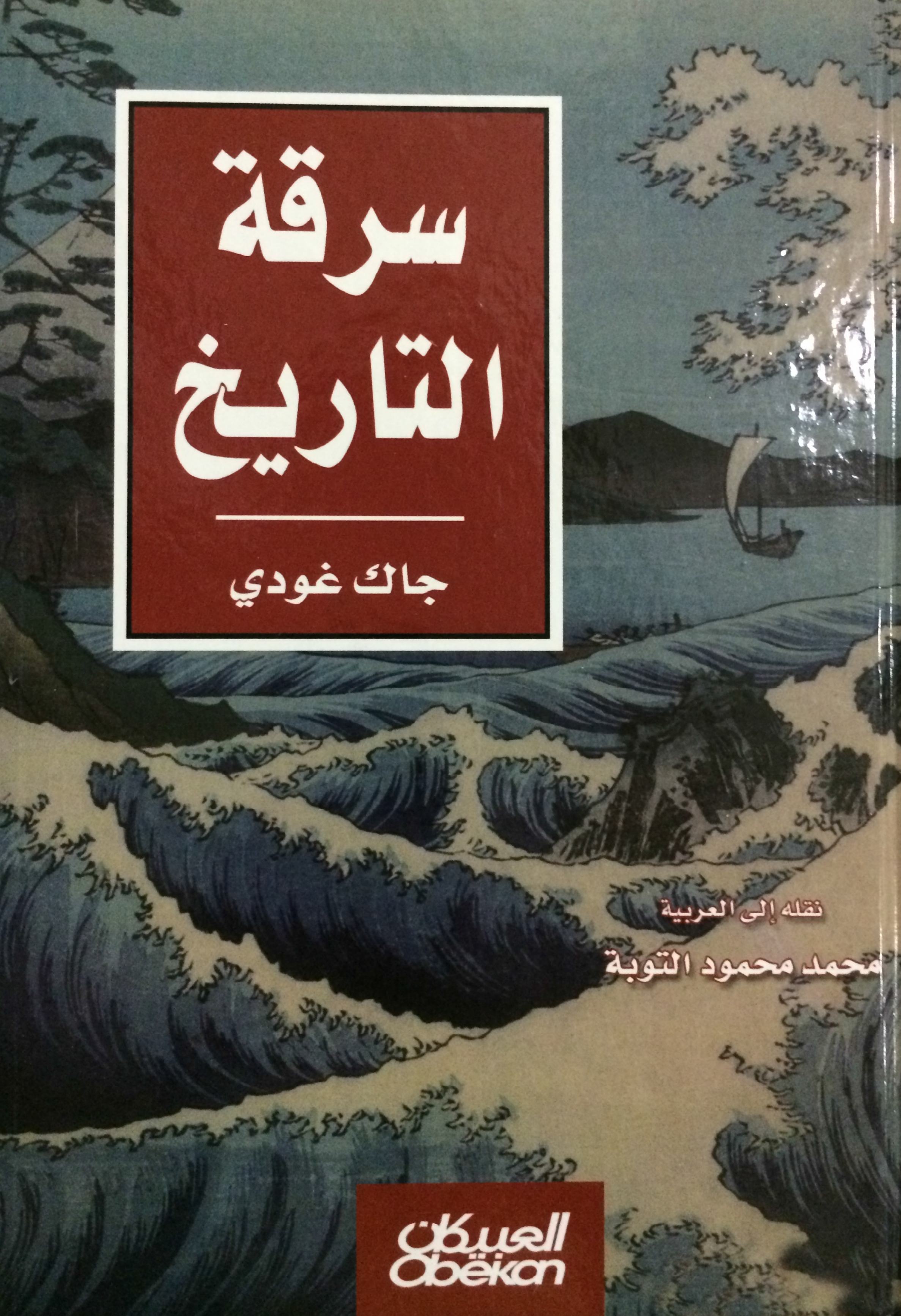
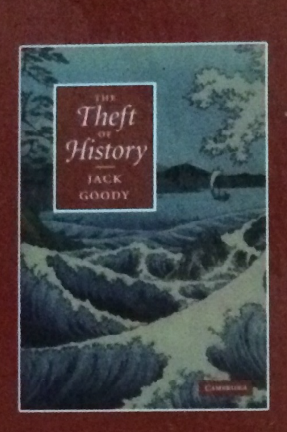

سرقة التاريخ
جاك غودي
نقله إلى العربية
محمد محمود التوبة
العبيكان
obeikan



في كتاب سرقة التاريخ يبني جاك غودي على عمله السابق الخاص به ليوسع إلى مدى أبعد نقدَه المؤثر تأثيراً شديداً والموجه إلى ما يرى أنه انحيازات مركزية أوروبية، أو غربية، متفشية، تنحاز إليها كثير جداً من الكتابات التاريخية الغربية، و«السرقة» الناتجة عن ذلك التي قام بها الغرب لإنجازات الثقافات الأخرى في اختراع (وبشكل ملحوظ) الديمقراطية، والرأسمالية، والفردية، والحب. وكتاب سرقة التاريخ يناقش عدداً من المنظرين بالتفصيل، ومن جملتهم ماركس، وويبر، ونوربرت إلياس. ويشتبك بإعجاب نقدي مع مؤرخين غربيين من أمثال فيرناند برودل، وموسى فينلي، وبيري أندرسون. وتثار أسئلة عديدة عن المناهج المطبقة في هذه المناقشات. ويقترح الأستاذ الدكتور غودي تطبيق منهجية مقارنة جديدة من أجل تحليل التفاعل بين الثقافات المتعددة، منهجية تعطي أساساً أكثر حنكة بكثير من أجل تقييم النتائج التاريخية المتشعبة، وتحل محل الخلافات البسيطة القديمة العهد بين الشرق وبين الغرب.

وسوف يقرأ كتاب سرقة التاريخ جمهور واسع من المؤرخين، وعلماء الإنسان، والمنظرين الاجتماعيين.

جاك غودي: واحد من أبرز علماء علم الإنسان في العالم، وهو الأستاذ الدكتور الفخري لعلم الإنسان الاجتماعي في جامعة كيمبردج والزميل في كلية سينت جون.


ISBN:978-9960-605-977-4
9 789960 549774

موضوع الكتاب: الحضارة - تاريخ

موقعنا على الإنترنت:
http://www.obeikanbookshop.com

سرقة التاريخ

سرقة التاريخ

جاك غودي

نقله إلى العربية

محمد محمود التوبة



Original Title
THE THEFT OF HISTORY
JACK GOODY

ISBN-13: 978-0-521-69105-5

ISBN 4 - 977 - 54 - 9960- 978

الطبعة العربية الأولى 1431هـ ـ 2010م

الناشر العبيكان للنشر

المملكة العربية السعودية - شارع العليا العام - جنوب برج المملكة - عمارة الموسى للمكاتب
هاتف: 2937581/2937574، فاكس: 2937588 ص.ب: 67622 الرياض 11517

ح مكتبة العبيكان، 1430هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
غودي، جاك
سرقة التاريخ./ جاك غودي؛ محمد محمود التوبة.- الرياض 1431هـ.
460ص؛ 17 × 24سم
ردمك: 4 - 977 - 54 - 9960 - 978
1 - الحضارة - تاريخ أ. التوبة، محمد محمود (مترجم)
ب. العنوان
ديوي: 901,9 1431 / 1756
ردمك: 4 - 977 - 54 - 9960 - 978 رقم الإيداع: 1756 / 1431

امتياز التوزيع شركة مكتبة العبيكان
المملكة العربية السعودية - العليا - تقاطع طريق الملك فهد مع شارع العروبة
هاتف: 4654424/ 4160018 - فاكس: 4650129 ص. ب: 62807 الرياض 11595

سرقة التاريخ

جاك غودي واحد من علماء الاجتماع البارزين في العالم. وعلى مدى نصف القرن الماضي جعلت منه كتاباته الطليعية التي كتبها عند تقاطعات علم الإنسان، والتاريخ، والدراسات الاجتماعية والثقافية واحداً من العلماء العاملين اليوم الذين تقرأ كتبهم في أوسع نطاق، ويستشهد بها في أوسع نطاق، وتترجم في أوسع نطاق.

وفي كتاب سرقة التاريخ يبني غودي على عمله السابق الخاص (وعلى الخصوص كتابه الشرق في الغرب) ليوسع إلى مدى أبعد نقده المؤثر تأثيراً شديداً والموجه إلى ما يرى أنه انحيازات مركزية أوروبية، أو غربية، متفشية، تنحازها الكثير جداً من الكتابات التاريخية الغربية، و«السرقة» الناتجة عن ذلك التي قام بها الغرب لإنجازات الثقافات الأخرى في اختراع (وبشكل ملحوظ) الديمقراطية، والرأسمالية، والفردية، والحب. وهذه المناقشة سوف تولد جدلاً انفعالياً، مثلما ولدت أعماله السابقة، إضافة إلى أن عديدين سوف يعترضون على استنتاجات غودي المتسمة بالتبصر والفطنة. ومع ذلك، فإن قلة من الناس سيكونون قادرين على تجاهل قوة فكره، أو اتساع المعرفة التي استحضرها إلى النقاش.

وكتاب سرقة التاريخ يناقش عدداً من المنظرين بالتفصيل، ومن جملتهم ماركس، وويبر، ونوربرت إلياس. ويشتبك بإعجاب نقدي مع مؤرخين غربيين من أمثال فيرناند برودل، وموسى فينلي، وبيري أندرسون. وتثار أسئلة عديدة عن المناهج المطبقة في هذه المناقشات. ويقترح غودي تطبيق منهجية مقارنة جديدة من أجل تحليل التفاعل بين الثقافات المتعددة، منهجية تعطي أساساً أكثر حنكة بكثير من أجل تقييم النتائج التاريخية المتشعبة، وتحل محل الخلافات البسيطة القديمة العهد بين «الشرق المتأخر» وبين «الغرب المتقدم»، على سبيل المثال.

وسوف يجد المؤرخون، وعلماء الأناسة، والمنظرون الاجتماعيون، والنقاد الثقافيون جميعهم شيئاً ذا قيمة حقيقية في كتاب سرقة التاريخ. وسيكون الكتاب حفّازاً يدفع إلى مناقشة بعض أهم القضايا التصورية التي تواجه المؤرخين الغربيين اليوم، في الوقت الذي تتسرب فيه أفكار «التاريخ الكوني» لتنساب في مجرى التفكير السائد للتاريخ لأول مرة.

جاك غودي هو الأستاذ الدكتور الفخري لعلم الإنسان الاجتماعي في جامعة كيمبردج والزميل في كلية سينت جون. وقد منح حديثاً رتبة فارس من جلالة الملكة تقديراً لخدماته في علم الإنسان، والأستاذ الدكتور غودي قد بحث ودرّس في جميع أنحاء العالم، وهو زميل في الأكاديمية البريطانية، وفي العام 1980 عُين عضواً أجنبياً شرفياً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. وفي العام 2004 انتخب للأكاديمية القومية للعلوم، وانتخب لرتبة قائد لوسام الفنون والآداب في العام 2006.




الإهداء
إلى جوليت



كثيراً جداً ما تستقر تعميمات العلوم الاجتماعية ـ وهذا صادق في آسيا مثلما هو صادق في الغرب ـ على الاعتقاد أن الغرب يشغل الموقع البادئ المعياري المتصل ببناء المعرفة العامة. وجميع أصنافنا العامة تقريباً ـ السياسة والاقتصاد، والدولة والمجتمع، والإقطاع والرأسمالية ـ كانت قد تم تصورها في الأصل على أساس من الخبرة التاريخية الغربية. (بلو وبروك 1999).

يجب أن تكون الهيمنة الأوروبية الأمريكية على المعرفة العالمية مقبولة، في الوقت الحاضر، بوصفها النظير سيئ الحظ، ولكنه النظير الذي لا مناص منه، للتطور الموازي للقوة المادية والموارد الفكرية للعالم الغربي. ولكن يجب أن تُعرف مخاطر هذه الهيمنة ويجب أن تُبذل المحاولات المستمرة لتجاوز تلك المخاطر. وعلم الإنسان أداة مناسبة من أجل ظهور مثل هذا الأثر...

(ساوثهول 1998)



المحتويات

إعراب عن الشكر

لقـد قدمت نسـخاً من فصـول هذا الكتـاب في مؤتمرات عن: نوربـرت إلياس في مينـز. وفي مونتريـال وفي برلين عن برودل (وويبر)، وعن القيم في مؤتمر اليونسـكو في الإسـكندرية، وبشكل عام أكثر عن موضوع تاريخ العالم في ندوة التاريخ المقارن في لنـدن، وعـن الحب في مؤتمر نظمته لويزا باسـرينا، وقدمت إلى القسـم الهندي من جامعة جون هوبكنز في واشنطن، وفي الجامعة الأمريكية في بيروت، ومعهد الدراسات المتقدمة في برنسـتون، وبشـكل مكثف في برنامج الدراسـات الثقافية في جامعة بلجي في إسطنبول.

كنت قد تشجعت كثيراً في هذا المشروع، وهو بالتأكيد مشروع إنتاج التفكير المتوحش لا التفكـير المروّض، لكنـه يلامس العديد مـن اهتماماتي المبكرة، كنت قد تشـجعت كثيراً بمسـاندة الأصدقاء وبمساعدتهم، وخصوصـاً من جولييت متشيل (لا لأسباب فكرية فقط ولكن لأسباب معنوية أيضاً)، وبيتر بيرك، وكريس هان، وريتشارد فيشر، وجـو مـاك ديرموت، وديـك ويتيكـر، وكثيرين آخرين مـن جملتهم ابنـي لوكاميترا. وأنا شـاكر أيضاً للمساعدة التي قدمتها سـوزان مانسفيلد (التنظيم)، وميلاني هيل (الحاسوب)، ومارك أوفورد (الحاسوب، والتحرير)، ومانويللا ويدجوود (التحرير)، وبيتر هوتون (المكتبة).



المقـدمـة

«سرقة التاريخ» الواردة في عنوان هذا الكتاب تشير إلى قيام الغرب بتولي المسؤولية عن التاريخ. وذلك يعني، أن يتم تصور الماضي وعرضه وفقاً لما حدث في مقياس أوروبة الإقليمي الضـيق الأفق، وهي في الغالب أوروبة الغربية، ثم يُفرَض التصـور بعد ذلك على بقية العالم. وتدّعي تلك القارة العديد من المزاعم لنفسها، فتذهب إلى أنها قامت باختراع سلسـلة من المؤسسـات المحملـة بالقيم مثل «الديمقراطية»، و«الرأسـمالية» التجاريـة، والحريـة، والفردية. ومن ناحية أخـرى، فإن هذه المؤسسـات موجودة في سلسـلة من المجتمعات الإنسانية بشـكل أوسع بكثير جداً مما يرون. وأنا أجادل في أن الشيء نفسه يصدق على عواطف معينة مثل الحب (أو الحب الرومانسي) الذي كان يُنظر إليه في الغالب بوصـفه قد ظهر في أوروبة فقط في القرن الثاني عشـر وبوصـفه جوهرياً مجبولاً في تحديث الغرب (في العائلة الحضرية، على سبيل المثال).

وذلـك واضـح إذا نحن نظرنـا إلى الرواية التي يسـردها المؤرخ البـارز تريفور ـ روبر في كتابه، صـعود أوروبة المسيحية. فهو يميز إنجازات أوروبة الفائقة منذ عصر النهضـة (علـى الرغم مـن أن بعضـ المؤرخين المقارنين يضـعون ميزة تفـوق أوروبة في التاريـخ ابتداء من القرن التاسـع عشـر فقط). ولكنه ينظـر إلى تلك الإنجازات بوصـفها إنجـازات أنتجتها تلك القارة على نحو فريد عـديم النظير. وقد تكون ميزة التفوق مؤقتة ولكنه يجادل في أن:

الحكام الجدد للعالم، أياً كانوا، سـوف يرثون موقعاً كانت قد بنته أوروبة، وأوروبة وحدها. إن الأسـاليب الفنية الأوروبية، والأمثلة الأوروبيـة، والفِكَر الأوروبية هي التي كانـت قد هزّت العالم غير الأوروبي وأخرجته من ماضـيه ـ أخرجته من البربرية في إفريقية، وأخرجته من حضـارة أقدم بكثير، وأبطأ بكثير، وأكثر جلالاً في آسيا، وكان تاريـخ العالم، طوال القرون الخمسـة الماضـية، بالقدر الذي كان فيـه مغزى، تاريخاً أوروبيـاً. وأنـا لا أظن أننا نحتاج إلى تقديم أي اعتذار إذا كانت دراسـتنا للتاريخ هي دراسة ذات مركزية[1] أوروبية.

(1) تريفور ـ روبر 1965: 11.

ومع ذلك، فهو يجادل في أن عمل المؤرخ هو «أن يختبرها (أي فلسفته)، وأن على المؤرخ أن يبدأ بالسفر إلى الخارج، ولو كان من جملة ذلك السفر في داخل البلاد المعادية». وأنا أشير هنا إلى أن تريفور - روبر لم يسافر بعيداً إلى خارج أوروبة لا تصورياً ولا عملياً. وزيادة على ما تقدم، فهو في الوقت الذي يقبل فيه أن ميزات التفوق الملموسة قد بدأت مع عصر النهضة، فإنه يتبنى مدخل المؤمن بمذهب الأسس الجوهرية الذي يعزو إنجازات أوروبة إلى الحقيقة التي ترى أن العالم المسيحي كان قد امتلك «في نفسه ينابيع الحيوية الجديدة الهائلة»[2] وقد ينظر بعض المؤرخين إلى تريفور - روبر بوصفه حالة متطرفة، ولكن، وكما أعتزم أن أبين، فإن هناك العديد من نسخ أخرى من اتجاهات مشابهة أكثر حساسية تربك تاريخ القارتين، إفريقية وآسيا، كلتيهما، وتاريخ العالم.

بعد عدة سنوات من الإقامة بين «قبائل» إفريقية وفي مملكة بسيطة في غانا كذلك، وصلت إلى السؤال عن عدد من المزاعم الأوروبية التي يدعي فيها الأوروبيون أنهم قد «اخترعوا» أشكال الحكومة (مثل الديمقراطية)، وأشكال القرابة (مثل العائلة النووية)، وأشكال التبادل (مثل السوق)، وأشكال العدالة، في حين أن هذه الأشكال كانت موجودة على نطاق واسع في مكان آخر وبصورة بدائية جنينية على الأقل. وهذه المزاعم مجسدة في التاريخ في ناحيتين: بوصفه اختصاصاً علمياً جامعياً وبوصفه خطاباً شعبياً. ومن الواضح أنه كانت هناك إنجازات أوروبية عظيمة عديدة في الأزمنة الحديثة، وكان يجب تعليل هذه الإنجازات. ولكنها كانت في الغالب إنجازات مدينة بالكثير لثقافات حضرية أخرى مثل الصين. وفي الواقع فإن تباين الغرب عن الشرق، اقتصادياً وفكرياً معاً، قد جرى تبيانه على أنه تباين حديث نسبياً، وقد يثبت أنه مؤقت نوعاً ما. ومع ذلك، وعلى أيدي العديد من المؤرخين الأوروبيين، فقد تم النظر إلى محرّك القارة الآسيوية، وفي الحقيقة إلى محرّك بقية العالم، بوصفه محركاً موسوماً بعملية تطور مختلفة جداً (متميزة «بالاستبداد الآسيوي» في الرأي المتطرف) وهو ما جرى ضد فهمي للثقافات الأخرى ولعلم الآثار الأسبق (قبل الكتابة وبعدها معاً).

(2) تريفور - روبر 1965: 21.

وأحد أهداف هذا الكتاب هو أن يواجه هذه التناقضات الواضحة وذلك بإعادة فحص الطريقة التي سبق للمؤرخين الأوروبيين أن تصوروا من خلالها التحولات الأساسية التي جرت في المجتمع منذ عصر البرونز من حوالي 3000 عام تقريباً قبل العصر العام. وفي هذا الاتجاه الفكري التفتُّ إلى قراءة أو إعادة قراءة أعمال المؤرخين الذين أعجبت كثيراً بأعمالهم، وهم، من بين آخرين، برودل، وأندرسون، ولازليت، وفينلي.

وتعتبر النتيجة ناقدة للطريقة التي عالج بها هؤلاء الكتاب، ومن جملتهم ماركس وويبر، بعض المظاهر من تاريخ العالم. ولذلك، فقد حاولت أن أُدخِل في الحوارات عنصراً ذا منظور مقارن أوسع، وهو الحوارات المماثلة لتلك التي تدور حول الملامح الجمعية والفردية من الحياة الإنسانية، وحول أنشطة السوق وغير السوق، وحول الديمقراطية و«الاستبداد». وهذه هي المجالات التي حدد فيها العلماء الغربيون مشكلة التاريخ الثقافي في إطار محدود نوعاً ما. ومهما يكن حين نعالج المرحلة الكلاسيكية للتاريخ القديم للإغريق Antiquity* والتطور المبكر للغرب، فإن إهمال المجتمعات المبكرة («بالمقياس الصغير»؟) التي يتخصص بها علماء الآثار شيء، وأما إهمال حضارات آسيا الكبيرة، أو بدلاً من ذلك تصنيفها بأنها «دول آسيوية»، فهو مسألة أخطر بكثير جداً وتتطلب إعادة التفكير لا في التاريخ الآسيوي فقط بل في التاريخ الأوروبي أيضاً. ووفقاً للمؤرخ تريفور ـ روبر، فإن ابن خلدون رأى الحضارة في الشرق مستقرة استقراراً أكثر ثباتاً منها في الغرب. فقد امتلك الشرق «حضارة مستقرة مدّت جذوراً عميقة بالشكل الذي أقدرها على الاستمرار تحت الفاتحين المتكررين»[3]. ونادراً ما كان ذلك الرأي هو رأي معظم المؤرخين الأوروبيين.

ومناقشتي هي، إذاً، منتج لرد فعل عالم آثار (أو عالم اجتماع مقارن) على التاريخ «الحديث». وإحدى المشكلات العامة التي واجهتني هي مشكلة فرضتها قراءتي لعمل

*(المترجم): من المفيد للقارئ الكريم أن يستحضر في ذهنه تاريخ الأزمنة القديمة لليونان، وهو يقسم إلى أربع مراحل: مرحلة عصور الظلام (1100 ـ 800 ق.م) والمرحلة البدائية القديمة (800 ـ 490 ق.م) والمرحلة الكلاسيكية (490 ـ323 ق.م) والمرحلة الهيللينية (323 ـ 146) وهي باللغة الإنجليزية على التوالي: Dark ages , archaic , antiquity, hellinistic.

(3) تريفور ـ روبر 1965: 27.

غوردون تشايلد وعمل المؤرخين الآخرين لما قبل التاريخ، الذين وصفوا تطور حضارات عصر البرونز في آسيا وفي أوروبة بأنها حضارات تسير على طول خطوط متوازية تقريباً. فكيف، إذاً، افترض كثيرون من الكتاب الأوروبيين تطوراً مختلفاً تماماً في القارتين بدءاً من «المرحلة الكلاسيكة «فصاعداً، إلى أن يقود في نهاية المطاف إلى «اختراع» الغرب «للرأسمالية»؟ إن النقاش الوحيد لهذا التباين المبكر كان قد تأطّر على أساس تطور الزراعة القائمة على الري في أجزاء من الشرق مقارنة بالنظم التي غذاها المطر في الغرب[4]. وكانت هذه المناقشة قد أهملت التشابهات العديدة المستمدة من عصر البرونز التي قامت على أساس زراعة المحراث، والجر بالحيوانات، والمهن الحضرية والتخصصات الأخرى، والتي اشتملت على تطور الكتابة وأنظمة المعرفة الناجمة عن الكتابة، بالإضافة إلى الاستخدامات العديدة الأخرى للمعرفة ولتعلم القراءة والكتابة التي ناقشتها في: منطق الكتابة وتنظيم المجتمع (1986).

وأرى أنها غلطة أن تنظر إلى الحالة على أساس بعض الاختلافات المحدودة نسبياً في أساليب الإنتاج فقط، في حين يوجد العديد جداً من التشابهات لا في الاقتصاد وحسب وإنما في أنماط الاتصال، وفي أنماط التدمير أيضاً، ومن جملتها في نهاية المطاف، استخدام البارود. وجميع هذه التشابهات، ومن جملتها التشابهات في بنية العائلة وفي الثقافة بشكل أعم، كانت قد وضعت جانباً لصالح الفرضية «الشرقية» التي تشدد على المحارك التاريخية المختلفة للشرق والغرب.

وتصير التشابهات العديدة القائمة بين أوروبة وآسيا في أساليب الإنتاج، والاتصالات، والتدمير، أكثر وضوحاً حين تقابل مع إفريقية، وهي تشابهات تُهمل في الغالب حين تطبق فكرة العالم الثالث من دون تمييز. وبعض الكتاب، على وجه الخصوص، يميل إلى التغاضي عن حقيقة أن إفريقية كانت معتمدة، على الأغلب، على الزراعة باستخدام المجرفة لا باستخدام المحراث والري المعقد. وهي لم تَخبُر أبداً الثورة الحضرية التي جاء بها عصر البرونز. ومع ذلك، فلم تكن القارة معزولة، فممالك أسانتي وغرب السودان أنتجت الذهب الذي كان ينقل مع الأرقاء عبر

(4) تريفور ـ روبر 1965: 27.

الصحراء إلى البحر الأبيض المتوسط. وهناك أسهمت في تبادل السلع الشرقية من قبل البلدان* الأندلسية والإيطالية، والتي احتاجت من أجلها أوروبة احتياجاً كبيراً جداً إلى السبائك الذهبية[5]. وفي المقابل أرسلت إيطاليا قلائد الخرز، والحرائر، والأقطان الهندية من البندقية. إن سوقاً نشيطة ربطت ربطاً فضفاضاً بين اقتصادات زراعة استخدام المجرفة مع «الرأسمالية» التجارية الأولية البادئة ومع الزراعة التي يغذيها المطر في جنوب أوروبة من جهة، ثم مع الاقتصادات الحضرية، الصانعة والزراعة القائمة على الري في الشرق من جهة أخرى.

وإلى جانب هذه الصلات بين أوروبة وآسيا والاختلافات بين النموذج الأوروآسيوي والنموذج الإفريقي، فقد تأثرت أنا بقوة بتشابهات معينة في العائلة وفي نظم القرابة في المجتمعات الكبيرة من أوروبة وآسيا. ففي مقابل «ثمن العروس» (أو من الأفضل «ثروة العروس») من إفريقية، الذي يعطِي بموجبه أقاربُ العريس ثروة أو خدمات إلى أقارب العروس، فإن ما وجده المرء في آسيا وأوروبة كان تخصيص ملكية أبوية للبنات، إما عن طريق الميراث عند الموت، أو عن طريق المهر عند الزواج. هذا التشابه في أوراسيا هو جزء من رزمة من تواز أوسع في المؤسسات وفي المواقف التي تصف جهود زملاء في تاريخ العائلة، والسكان، الذين كانوا، ومازالوا، يحاولون بجد أن يوضحوا تميز نمط الزواج «الأوروبي» الذي وجد في إنجلترا منذ القرن السادس عشر، وأن يربطوا هذا الاختلاف، ربطاً ضمنياً في الغالب، مع التطور الفريد «للرأسمالية» في الغرب. ويبدو لي هذا الربط موضع تساؤل، ويبدو لي الإصرار على اختلاف الغرب عن الآخر مركزية عرقية إثنية[6]. ومناقشتي هي أن معظم المؤرخين في الوقت الذي يهدفون فيه إلى أن يتجنبوا المركزية العرقية الإثنية (مثل الغائية)، كانوا نادراً ما ينجحون في عمل ذلك بسبب معرفتهم المحدودة للآخر (ومن جملة ذلك بداياتهم الخاصة). وتلك المحدودية تقودهم في الغالب إلى الادعاء بمزاعم لا يمكن استدامتها، ضمناً أو صراحة، حول فرادة الغرب العديمة النظير.

*(المترجم): سأستخدم كلمة بلدة وسأجمعها على بلدان وبلدات للتعبير عن كلمة تاون town .

(5) بوفيل 1933.

(6) غودي 1976.

وكلما نظرت إلى الوجوه الأخرى من ثقافة أوراسـيا من قرب أكبر، وكلما اكتسبتُ خبرة أكبر بأجزاء من الهند، والصـين، واليابان، شـعرتُ شعوراً أكبر أن علم اجتماع الدول الكبيرة أو «حضـارات» أوراسـيا وتاريخها كانا يحتاجان إلى أن يكونا مفهومين بوصـفهما تنويعـين لواحد من الآخر. وذلك هو بالضـبط ما تجعله أفكار الاسـتبداد الآسـيوي، والاستثنائية الآسيوية، وأشـكال العقلانية المتميزة، و«الثقافة» بشكل أعم، مسـتحيلاً على البحث والوضع موضع النظر. إن هذه الأفكار تمنع البحث «العقلاني» والمقارنـة عن طريق اللجـوء إلى التمايـزات المطلقة، فأوروبة امتلكـت هذا (المرحلة الكلاسـيكية، والإقطاع، والرأسمالية)، وهم (كل واحد آخر عدا أوروبة) لم يمتلكوا. إن الاختلافات موجودة بالتأكيد. ولكن المطلوب هو المقارنة المتبصرة تبصراً أكبر، لا المقابلة الفجّة بين الشرق والغرب، والتي تتحول دائماً في النهاية لصالح الأخير[7].

وهنـاك بعض النقـاط التحليلية القليلة التي أود أن أقدمها في المنطلق لأن إهمـالها، كما يبدو لي، مسـؤول مـن بعض الوجوه عن اسـتياءاتنا الحاضـرة. أولاً، هنـاك ميل طبيعـي إلى تنظيـم الخـبرة بافتراضـ مركزية صـاحب الخـبرة ـ سـواء كان ذلك فـرداً، أو مجموعة أو مجتمعاً. وأحد الأشـكال الذي يمكن لهـذا الموقف أن يتخذه هو ما ندعوه باسـم المركزيـة العرقية الإثنية، وهي المركزية التـي كانت مميزة للإغريق وللرومان، وهو أمر لا يثير الدهشـة، ومميزة لأي مجتمع آخر كذلك. وكل المجتمعات الإنسانية تظهر قدراً معيناً من المركزية العرقية الإثنية، وهي من بعض الوجوه شرط للهوية الشخصـية والاجتماعية لأعضاء المجتمعات. إن المركزية العرقية الإثنية، التي تعتبر المركزية الأوروبية والاستشـراق تنويعين منها، ليست مرضاً أوروبياً محضاً: إن النافاهو الأمريكيين في الجنوب الشرقي، والذين يعرِّفون أنفسهم بأنهم هم «الشعب» ميالون بشـكل مسـاوٍ إلى المركزية العرقية الإثنية. ومثل ذلك اليهود أيضـاً، والعرب، والصينيون. وذلك هو السبب الذي أكون من أجله متردداً، في أن أقبل المناقشات التي تضـع مثل هذه الانحيـازات في الأربعينيات من 1840، مثلما يفعل برنال[8] بالنسـبة إلى اليونان القديمة Ancient، أو في القرنين السـابع عشـر والثامن عشـر، كما يفعل هوبسـون[9] بالنسـبة إلى أوروبة، لأنهما، كما يبدو لي، يختصـران التاريخ ويصنعان

(7) فينلي 1981.
(8) برنال 1987.
(9) هوبسون 2004.

قضية خاصة من شيء هو أكثر عمومية بكثير مما ذهبا إليه، هذا في الوقت الذي أقدر فيه أن هناك تنويعات من شدة المركزية العرقية الإثنية. فلم يكن الإغريق القدامى عاشقين كباراً من عشاق «آسيا»، وكان الرومان يميزون ضد اليهود[10]. وكانت الأسباب الداعية لذلك تختلف. ويقيم اليهود أسبابهم على مناقشات دينية، ويعطي الرومان الأفضلية على أساس القرب إلى العاصمة، وإلى الحضارة، ويقيم الأوروبيون المعاصرون أسبابهم على نجاح القرن التاسع عشر. وهكذا، فإن خطراً خبيئاً من المركزية العرقية الإثنية موجود في تبني مركزية أوروبية عن المركزية العرقية الإثنية، وهو شَرَكٌ تقع فيه كثيراً كتابات مابعد الكولونيالية ومابعد الحداثة. ولكن إذا كانت أوروبة لم تخترع الحب، أو الديمقراطية، أو الحرية، أو السوق الرأسمالية، مثلما سوف أجادل، فهي كذلك لم تخترع المركزية العرقية الإثنية كذلك.

ومشكلة المركزية الأوروبية، على كل حال، تضخمت بحقيقة أن رؤية معينة للعالم في المرحلة الكلاسيكية الأوروبية، وهي الرؤية التي كانت قد تعززت بالسلطة التي استُمِدت من نظام الكتابة الأبجدية الإغريقي الذي استخدم استخداماً واسعاً، كانت هي الرؤية التي استُمِلكت وامتُصّت وأدخلت إلى الخطاب الأوروبي لعلم دراسة التاريخ ونظرياته ومناهجه، موفرة بذلك، على ما يظهر، غطاء علمياً لتنويعة واحدة من ظاهرة عامة. والجزء الأول من الكتاب يركز على تحليل هذه المزاعم بالنسبة إلى ما يخص التتابع وتسلسل أحداث التاريخ بحسب زمنها.

ثانياً، إنه لأمر هام أن نفهم كيف برزت هذه الفكرة عن التباين الجذري بين أوروبة وآسيا، (وهذا ما سوف أناقشه بالدرجة الرئيسية بالنسبة إلى المرحلة الكلاسيكية)[11]. وقد ازدادت المركزية الأوروبية الأولى سوءاً من جراء الأحداث الأخيرة على تلك القارة، ومن الهيمنة على العالم في مجالات مختلفة كان ينظر إليها في الغالب بوصفها أزلية. فابتداء من القرن السادس عشر، حققت أوروبة موقعاً مهيمناً في العالم، وذلك في بعض الوجوه من خلال عصر النهضة، ومن خلال التقدم في المدافع والسفن التي أقدرتها على أن تستكشف وتستوطن أراضي جديدة وأن تطور

(10) غودمان 2004: 27.

(11) تتعلق هذه النقطة بمناقشة إرنست غيللنر مع إدوارد سعيد حول الاستشراق في غيللنر 1994.

مشروعها التجاري[12]، وذلك تماماً مثلما وفّر تبنّي الطباعة توسع التعليم[13]. وقرب نهاية القرن الثامن عشر، مع الثورة الصناعية، حققت أوروبة عملياً هيمنة اقتصادية في كل أنحاء العالم. وفي سياق الهيمنة، حيثما حدثت، بدأت المركزية العرقية الإثنية تكتسب مظهراً أكثر عدوانية. واعتبرت «السلالات الأخرى» آلياً «سلالات أقل» وفي أوروبة صَنَعَتْ معرفةً حاذقة (وأحياناً عرقية في نبرتها، على الرغم من أن التفوق قد عُدَّ في حالات كثيرة تفوقاً ثقافياً لا طبيعياً) صنعت الأسباب التي من أجلها كان ينبغي أن يكون هذا الموقف كذلك. بعضهم ظن أن الله، الله المسيحي أو الدين البروتستانتي، أرادها وفق تلك الطريقة. وكثيرون مازالوا يظنون ذلك. وكما أصر بعض المؤلفين، فإن هذه الهيمنة تحتاج إلى أن تشرح. ولكن التفسيرات المستندة إلى العوامل الأزلية الموجودة منذ عهد بعيد، عرقية أو ثقافية، هي تفسيرات غير مرضية لا نظرياً فقط، ولكن تجريبياً أيضاً، نظراً إلى أن التباين كان متأخراً. ويجب علينا أن نكون حذرين من تفسير التاريخ بطريقة غائية، أي، تفسير الماضي من وجهة نظر الحاضر، مسقطين الميزة المعاصرة على الأزمنة الماضية رجوعاً إليها من الحاضر، وذلك في الغالب بتعابير أكثر «روحانية» مما يبدو مضموناً.

إن الاستقامة الخطِّية المتقنة للنماذج الغائية، التي تصنف كل شيء غير أوروبي معاً بوصفه مفقوداً في المرحلة الكلاسيكة، وتجبر التاريخ الأوروبي نفسه على الدخول في رواية تسرد تغييرات تقدمية مريبة، هي استقامة يجب أن يتم استبدالها ليحل محلها علم دراسة التاريخ ونظرياته ومناهجه، وهو العلم الذي يأخذ مدخلاً أكثر مرونة في التقسيم إلى مراحل زمنية، والذي لا يفترض ميزة أوروبية فريدة عديمة النظير في عالم ما قبل الحديث، والذي يربط التاريخ الأوروبي إلى الثقافة المشتركة في الثورة الحضرية من عصر البرونز. ويجب علينا أن نرى التطورات التاريخية اللاحقة في أوراسيا على أساس مجموعة حركية دينامية من الملامح والعلاقات، وهي في تفاعل

(12) سيبولا 1965.

(13) قام هوبسون 2004 بالتساؤل عن هذه الميزة، ولكن علينا أن نعلل نجاح «توسع أوروبة» لا في الأمريكيتين ولكن نجاحها على وجه الخصوص في الشرق حيث وقفت ضد الإنجازات الهندية والصينية في هذه المنطقة. انظر أيضاً إيزينشتاين 1979.

مستمر ومتعدد، وخصوصاً المرتبطة بالنشاط («الرأسمالي») التجاري الذي تبادل الفكر مثلما تبادل المنتجات. وبهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نفهم التطور المجتمعي في إطار أوسع، وذلك بوصفه تفاعلياً وتطورياً بالمعنى الاجتماعي لا على أساس أنه تتابع يتقرر بشكل إيديولوجي من أحداث أوروبية محضة.

ثالثاً، لقد كان التاريخ الإنساني محكوماً بأصناف مثل «الإقطاع» و«الرأسمالية» وهي التي اقترحها المؤرخون، المحترفون منهم والهواة، مع كون أوروبة في الأذهان. أي، لقد تم بشكل تفصيلي وضع تقسيم «تقدمي» للمراحل الزمنية من أجل الاستخدام الداخلي على خلفية مُحرِّك أوروبة الخاص[14]. ولذلك ليس هناك أي صعوبة في إظهار أن الإقطاع هو جوهرياً أوروبي، على الرغم من أن بعض العلماء من أمثال كولبورن قد قاموا بمحاولات في المدخل المقارن، بادئين دائماً من قاعدتهم الأوروبية الغربية وعائدين إليها. وليست هذه هي الطريقة التي يجب أن تعمل بها المقارنة من ناحية علم الاجتماع. وكما سبق أن اقترحت، فيجب على المرء أن يبدأ بملامح من مثل امتلاك الأرض المعتمد على الغير وأن يبني شبكة من خصائص الأنواع المختلفة.

لقد أظهر فينلي أن من المفيد فائدة أكبر أن تُفحص الاختلافات في المواقف التاريخية باستخدام شبكة، وهذا ما يستخدمه هو لفحص الرق، معرِّفاً العلاقة بين عدد من حالات العبودية، ومن جملتها رق الأرض، وحيازة الأرض بالتملك أو بالأجرة، والتوظيف، لا باستخدام تمييز قاطع كالتمييز بين العبد والحر، مثلاً، وذلك نظراً إلى أن هناك العديد من التدريجات الممكنة[15]. وتظهر صعوبة مشابهة مع امتلاك الأرض، وهو امتلاك يصنف في الغالب تصنيفاً فجاً إما بوصفه «ملكية فردية» أو بوصفه «امتلاكاً جمعياً». وفكرة مين Maine عن «التدرج الهرمي للحقوق» متعايشة في الوقت نفسه وموزعة على مستويات مختلفة في المجتمع (شكل من أشكال الشبكة) تمكننا من أن نتجنب مثل هذه المعارضة المضللة. وهي تمكن المرء من أن يفحص المواقف الإنسانية بأسلوب أدق فهماً وأكثر دينامية حركية. وبهذه الطريقة

(14) انظر ماركس وإنغلز 1969: 504.

(15) انظر بيون 1970، الصورة في البداية و ص 3. وكذلك بيون 1963 وفيه استُخدمت فكرة الشبكة لفهم الظاهرة النفسية.

يستطع المرء أن يحلل التشابهات والاختلافات التي تقوم، لِنَقُل، بين أوروبة الغربية وتركيا، من دون أن نغدو متورطين، قبل الأوان الصحيح، في بيانات فجة مضلِّلة من نوع: «كان في أوروبة إقطاع، ولم يكن في تركيا». وكما أبان موندي وآخرون، فإن تركيا، بعدد من الطرق، كان لديها نوع ما من الإقطاع الذي كان يشبه الشكل الأوروبي[16]. وباستخدام الشبكة يستطيع المرء أن يسأل آنئذ إن كان الاختلاف كافياً حسب ما يظهر لكي يكون قد امتلك العواقب التي تخص التطورات المستقبلية للعالم، والتي كان كثيرون قد افترضوها. ولا يبقى المرء بعد ذلك معالجاً لتصورات إفرادية صِيغَت بطريقة لا تستند إلى المقارنة ولا إلى علم الاجتماع[17].

إن الموقف بخصوص التاريخ الكوني قد تغير تغيراً كبيراً منذ أن اقتربت أنا شخصياً من هذا الموضوع. فقد أصر عدد من المؤلفين، وخصوصاً الجغرافي بلوت، على التشويهات التي أسهم بها المؤرخون المتصفون بالمركزية الأوروبية[18]. وغيّر الاقتصادي غنتر فرانك موقفه تغييراً جذرياً عن «التطور» وطلب منا أن نستأنف الشرق، أن نعاود تقويم الشرق[19]. وقد أعطى العالم الاختصاصي بالصين بوميرانز خلاصة تتصف بالعلم والمعرفة، ودعاها: التباين الكبير[20] بين أوروبة وآسيا، وهو التباين الذي يراه واقعاً عند بداية القرن التاسع عشر فقط، قبل أن توجد تلك القابلية للمقارنة بين المجالات الأساسية. وقد كتب حديثاً عالم العلوم السياسية، هوبسون رواية شاملة تسرد ما يدعوه هو الأصول الشرقية للحضارة الغربية، محاولاً بذلك أن يبين أوّلية الإسهامات الشرقية[21]. ثم هناك بعد ذلك المناقشة المثيرة

(16) موندي 2004.

(17) في الوقت الذي كنت قد تحدثت عن هذا الشكل من المقارنة في علم الاجتماع، كان هناك قلة من علماء الاجتماع قادرة على تنفيذ مقارنة تتعلق بالمؤسسات الإنسانية على مستوى يشمل العالم كله. وما كان هناك علماء إنسان، على الرغم من أن هذا العمل برأيي ينسجم مع عمل إي. آر. راديكليف براون. وكلا الاختصاصين يكون في كثير من الأحيان مغلقاً على المقارنات بين الشرق والغرب من نوع مشكوك فيه. وربما كانت مدرسة دوركهايم عن حوليات علم الاجتماع هي التي وصلت إلى أقرب ما يكون من إنجاز برنامج مرض.

(18) بلوت 1993، 2000.

(19) فرانك 1998.

(20) بوميرانز 2000.

للإعجاب التي قدمها فيرنانديز ـ آرميستو عن الدول الكبيرة من أوراسيا، وعاملها بوصفها متساوية، طوال الألف الأخيرة من الأعوام[22]. وإضافة إلى ما تقدم، فإن عدداً متزايداً من علماء عصر النهضة، من أمثال المؤرخة المعمارية ديبورا هوارد والمؤرخ الأدبي جيري بروتون، قد شدّدوا على الدور المهم الذي لعبه الشرق الأدنى في حث أوروبة[23]، تماماً مثلما قام عدد من مؤرخي العلوم والتقانة بلفت الانتباه إلى الإسهام الشرقي الضخم في الإنجازات اللاحقة التي حققها الغرب[24].

وهدفي الخاص هو أن أبين كيف أن أوروبة لم تهمل فقط أو تستهن بتاريخ بقية العالم وحسب، وهو الأمر الذي كانت عاقبته أن أوروبة أساءت تفسير تاريخها الخاص بها، بل فرضت أيضاً تصوراتها التاريخية ومراحلها التاريخية التي أدت إلى زيادة سوء فهمنا لآسيا بطريقة مهمة من أجل المستقبل، مثلما هي مهمة من أجل الماضي. ولست أسعى إلى إعادة كتابة تاريخ كتلة أرض أوراسيا، ولكنني مهتم بتصحيح الطريقة التي ننظر بها إلى تطور أرض أوراسيا من الأزمنة المسماة بالتقليدية الكلاسيكية، وأن أربط في الوقت نفسه أوراسيا مع بقية العالم، في محاولة أبين فيها أنه كان من المثمر أن نعيد توجيه مناقشة تاريخ العالم على وجه العموم. لقد حددت مناقشتي بالعالم القديم وبإفريقية. وقام آخرون، وخصوصاً آدمز[25]، بمقارنة العالم القديم بالعالم الجديد، فيما يختص، على سبيل المثال، بالتحضير. ومثل هذه المقارنة سوف تثير قضايا أخرى، مثل ـ تجارتهم واتصالاتهم في تطور «الحضارة»، ولكنها تتطلب بشكل واضح تشديداً أكبر على التطور الاجتماعي الداخلي لا الانتشار التجاري أو غيره، الذي له نتائج مهمة بالنسبة إلى أي نظرية للتطور.

وكانت غايتي العامة شبيهة بغاية بيتر بيرك في معالجته لعصر النهضة، ماعدا أنني بدأت من المرحلة الكلاسيكية. فهو يكتب ليقول: «أنا أسعى إلى أن أعاود فحص السرد الكبير عن صعود الحضارة الغربية» الذي يصفه بأنه «الرواية الظافرة

(22) فيرنانديز ـ آرميستو 1995.

(23) هوارد 2000، بروتون 2002.

(24) للتفاصيل انظر غودي 2003.

(25) للتفاصيل انظر غودي 2003.

للإنجاز الغربي بدءاً من الإغريق فصاعداً، والذي يشكل فيه عصر النهضة حلقة في سلسلة تشتمل على الإصلاح الديني، والثورة العلمية، والتنوير، والثورة الصناعية، وهكذا»[26]. وفي مراجعة بيرك للبحث الحديث عن عصر النهضة يحاول أن «ينظر إلى ثقافة أوروبة الغربية بوصفها ثقافة واحدة بين أخريات ـ متعايشة ومتفاعلة مع جيرانها، وعلى الخصوص بيزنطة والإسلام، وكلاهما كان يمتلك «نهضته» الخاصة به من المرحلة الكلاسيكية لتاريخ قدماء الإغريق والرومان».

ويمكن أن ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام. القسم الأول منه يفحص صدقية التصور الأوروبي من نوع معادل للإسناد عند العرب، سلسلة نسب اجتماعي ثقافي، يصعد من المرحلة الكلاسيكة، ويتقدم إلى الرأسمالية عبر الإقطاع، واضعاً جانباً آسيا بوصفها «استثنائية»، أو «استبدادية»، أومتخلفة. والقسم الثاني من الكتاب يفحص أعمال ثلاثة من كبار علماء التاريخ، وجميعهم مؤثرون تأثيراً شديداً، وقاموا بمحاولة لرؤية أوروبة في علاقة مع العالم، ولكنهم مع ذلك يمنحون الامتياز لهذا الخط الحصري المفترض للتطور، وهم، نيدهام، وهو الذي أظهر المنزلة غير العادية للعلم الصيني، وعالم الاجتماع إلياس الذي رأى أصل «العملية التمدينية» في أوروبة في عصر النهضة، والمؤرخ الكبير للبحر الأبيض المتوسط، برودل، الذي ناقش أصول الرأسمالية. وأنا أقوم بذلك لأسجل نقطة، وهي أن معظم المؤرخين، ومن جملتهم المؤرخون البارزون، الذين يعبرون بلا شك عن رعب من التاريخ الغائي أو المركزي الأوروبي، قد يقعون في هذا الشَّرَك. والقسم الأخير من الكتاب ينظر إلى الزعم الذي ادعاه كثيرون من الأوربيين، من العلماء والناس العاديين، بأنهم كانوا حراساً لمؤسسات معينة هي موضع تقدير، مثل النسخة الخاصة من البلدة، والجامعة، والديمقراطية نفسها، وحراساً لقيم معينة، مثل الفردية، بالإضافة إلى عواطف معينة كذلك مثل الحب (أو الحب الرومانسي).

تثار الشكاوى أحياناً من أن أولئك الناقدين لرؤية المركزية الأوروبية وإطارها كثيراً ما يحتدون بنبرة أصواتهم في أثناء تعليقاتهم. لقد حاولت أن أتجنب تلك

---

(26) بيرك 1978: 3.

النبرة من الصــوت، وأن أركز على المعالجة الواقعية الناجمة عن مناقشاتي السابقة. ولكن الأصــوات في الجانب الآخر هي في الغالب مهيمنة، وواثقة من نفســها جداً، إلى درجة يمكن معها أن نُعذَر في رفع أصواتنا.



القسم الأول

سلسلة نسب اجتماعية ـ ثقافية

الفصل الأول

من سرق ماذا؟ الزمان والمكان

منذ بداية القرن التاسع عشر، كان بناء تاريخ العالم واقعاً تحت هيمنة أوروبة الغربية، وذلك تبعاً لوجودهم في بقية العالم نتيجة للغزو الاستعماري وللثورة الصناعية. لقد كان هناك تواريخ جزئية للعالم (كلها جزئية في درجة ما) في الحضارات الأخرى، العربية، والهندية، والصينية، وفي الحقيقة فإن ثقافات قليلة هي التي تفتقر إلى فكرة عن ماضيها الخاص في علاقته مع ماضي الآخرين، مهما تكن الفكرة بسيطة، على الرغم من أن الكثيرين من المراقبين يضعون هذه الروايات تحت عنوان الأسطورة لا التاريخ. والذي ميز الجهود الأوروبية، كما في المجتمعات البسيط جداً هو النزوع إلى فرض قصة الأوروبيين الخاصة على العالم الأرحب، تبعاً للميل إلى مركزية عرقية إثنية تبرز بوصفها امتداداً لدافع ذاتيٍّ المركزية على أساس تصور إنساني كبير المدى، والقدرة على فعل ذلك راجعة إلى هيمنة أوروبة هيمنة الأمر الواقع في الكثير من أجزاء العالم. وأنا أرى العالم بعيني بالضرورة، لا بعيون الآخر. وكما سبق أن قلت في المقدمة، فأنا على وعي تام بأن اتجاهات معاكسة بخصوص تاريخ العالم قد برزت في الأزمنة الحديثة[1]. ولكن تلك الحركة في رأيي لم تُتابع إلى البعد الكافي في الاتجاه النظري، وخصوصاً فيما يتعلق بالمراحل العريضة التي تم تصور تاريخ العالم فيها.

إن وجود موقف نقدي أشد نقداً أمر ضروري لمواجهة الطبيعة العرقية الإثنية المركزية المحتومة لأي محاولة لوصف العالم، ماضياً أو حاضراً. وهذا يعني أولاً أن يكون الموقف النقدي موقفاً مرتاباً بزعم الغرب، وفي الحقيقة بأي زعم يأتي من أوروبة (أو في الحقيقة من آسيا)، بأنها قد اخترعت أنشطة وقيماً من مثل الديمقراطية أو

(1) انظر على وجه الخصوص المناقشة الأولية في كتاب سي. إيه. بيلاي: ولادة العالم الحديث 1780 ـ 1914. أكسفورد، 2004.

الحريــة. وثانياً فإنه يعنــي النظر إلى التاريخ من الأدنــى إلى الأعلى لا من القمة (أو من الحاضــر) إلى الأســفل. وثالثاً إنه يعني إعطاء وزن كاف للماضي غير الأوروبي. ورابعــاً، إنــه يتطلب وعيــاً بحقيقة أن عمــاد التاريخ، ومن جملته علم دراســة التاريخ ونظرياتــه ومناهجــه، وموقع الأحــداث في الزمان وفي المكان، متغير، ويخضــع للبنـاء الاجتماعي، ومن هنا فهو يخضع للتغيير. ولذلك فهو لا يتكون من أصناف ثابتة تنبعث من العالم في الشكل الذي تكون فيه حاضرة للوعي الغربي المتصل بعلم دراسة التاريخ ونظرياته ومناهجه.

إن الأبعاد الحالية لكلٍ من الزمان والمكان قد وضعها الغرب. وكان ذلك بسبب أن التوســع في كل أنحــاء العالم تطلب حفظ الوقت والخرائط التــي وفرت إطار التاريخ، مثلما وفرت إطار الجغرافية كذلك. وكل المجتمعات، طبعاً، امتلكت بعض التصــورات عن المكان والزمان اللازمة لتنظيم حياتهم اليومية حولها. وصــارت هذه التصــورات أكثر تفصيلاً (وأكثر دقة) مع مجيء المعرفة وتعلم القراءة والكتابة التي وفرت أسواقاً للصــور لكلا البعدين معاً. وإن الاختراع المبكر الأســبق للكتابة في أوراســيا هو الذي أعطى مجتمعاتها الكبيرة ميزات لا يستهان بها في حساب الزمان، وفي إبداع وتطوير الخرائط مقارنة بإفريقية الشــفوية، على ســبيل المثال، لا بعض الحقيقة الموروثة عن الطريق التي نُظّم فيها العالم فيما يتعلق بالمكان والزمان.

الزمــان

كان الزمان في الثقافات الشــفهية يحســب وفقاً للوقائع الطبيعية، والتقدم اليومي للشــمس في خلال النهار والليل، وموقعها في الســماء، ووجوه القمر، ومرور الفصول. وما كان غائباً هو وجود أي حساب رقمي لمرور السنين، وهو الحساب الذي كان يتطلب فكرة وجود نقطة بداية ثابتة، لعصر. وهذا ما جاء مع استخدام الكتابة فقط.

إن حســاب الزمن نفســه في الماضــي، وفي الحاضــر أيضــاً، قد جرى امتلاكه من الغرب. فالتواريخ التي يعتمد عليها التاريخ تقاس قبل ولادة المســيح وبعد ولادته (قبل المسيح، وبعد المسيح، أو قبل العصر العام، والعصر العام لنكون أكثر دقة من الناحية

السياسية). والاعتراف بالعصور الأخرى، المتصلة بالعام الجديد في الهجري، أو العبري أو الصيني، يلقى به إلى هوامش المعرفة التاريخية والاستخدام العالمي. وأحد وجوه هذه السرقة للزمان داخل هذه العصور كان طبعاً تصورات القرن والألفية نفسها، وهي مرة أخرى تصورات من الثقافات المكتوبة. ويشمل مؤلف الكتاب الواسع المدى عن هذه التصورات الأخيرة[2]، في دراساته الواسعة تاريخ الإسلام، والهند، والصين، وإفريقية، والأمريكيتين. لقد كتب تاريخاً للعالم «لألفيتنا»، التي كان نصفها الأخير «لنا» بمعنى الهيمنة الغربية، وعلى خلاف مؤرخين كثيرين، فهو لا يرى هذه الهيمنة بوصفها متجذرة في الثقافة الغربية، ويمكن لقيادة العالم أن تنتقل مرة أخرى بسهولة إلى آسيا مثلما انتقلت في السابق من آسيا إلى الغرب. ومع ذلك فإطار العمل بالنسبة إلى النقاش مطروح بشكل حتمي على أساس العقود، والقرون، والألفية من التقويم المسيحي. والشرق في الغالب ومثله المركز يمتلك ألفية أخرى في ذهنه.

إن احتكار الزمان يحدث لا مع العصر الشامل للجميع على وجه الحصر فقط، والذي تحدد بميلاد المسيح، بل مع الحسابات اليومية أيضاً للسنين، وللشهور، وللأسابيع. والسنة نفسها هي تقسيم تعسفي من بعض الوجوه. ونحن نستخدم الدورة الفلكية، ويستخدم آخرون تتابع اثنتي عشرة مرحلة قمرية. إنه اختيار لنوع تقليدي تقريباً. وفي كلا النظامين تكون بداية العام، أي، العام الجديد، بداية تحكمية تماماً. ليس هناك، في الحقيقة، شيء «منطقي» بشأن العام الفلكي الذي يستخدمه الأوروبيون أكثر مما هناك بشأن الحساب القمري للبلدان الإسلامية والبوذية. والأمر نفسه مع التقسيم الأوروبي إلى شهور. والاختيار هو بين سنوات تحكمية أو شهور تحكمية. وشهورنا لا علاقة لها ولو قليلة مع القمر، وفي الحقيقة إن أشهر الإسلام القمرية أكثر «منطقاً» بالتأكيد. وهناك مشكلة لكل نظام تقويم متصل بدمج السنوات النجمية أو الفصلية مع الشهور القمرية. وفي الإسلام يكيّف العام مع الشهور، وفي المسيحية يقوم العكس. وفي الثقافات الشفهية فإن العد الفصلي والعد القمري كليهما يستطيع أن يعمل مستقلاً، ولكن الكتابة تجبر على نوع من الحل الوسط.

(2) فيرنانديز ـ آرميستو 1995.

والأسبوع المكون من سبعة أيام هو أكثر وحدة عشوائية من الوحدات كلها. ويجد المرء في إفريقية المعادل «لأسبوع» من ثلاثة أيام، أو أربعة، أوخمسة، أوستة، مع وجود أسواق لتتناسب معها. وفي الصين كان الأسبوع عشرة أيام. فالمجتمعات شعرت بالحاجة إلى بعض التقسيم المنتظم الذي يكون أصغر من الشهر من أجل الأنشطة الدورية المتكررة مثل الأسواق المحلية، بوصفها متميزة عن المعارض السنوية. ومدة هذه الوحدات تقليدية بشكل كامل. وفكرة اليوم والليلة تتناسب بوضوح مع خبرتنا كل يوم ولكن مرة أخرى فإن المزيد من التقسيم الفرعي إلى ساعات ودقائق لا يوجد إلا على ساعاتنا وفي عقولنا، إنها عشوائية تماماً[3].

وجميع الطرق المختلفة لحساب الزمان في المجتمعات المتعلمة كان لها بشكل أساسي إطار ديني، وهي طرق تطرح نقطتها المرجعية حياة النبي، أو المصلح، أو خلق العالم. والنقاط المرجعية هذه استمرت لتكون ذات علاقة مع طرق الحساب المسيحية التي صارت، نتيجة أعمال الغزو، والاستعمار، والهيمنة العالمية، لا نقاطاً مرجعية للغرب فقط بل للعالم، فالأيام السبعة للأسبوع، ويوم الأحد يوم العطلة، والاحتفالات السنوية لعيد ميلاد المسيح، وعيد الفصح، والهالوين هي الآن احتفالات عالمية[*]. وقد حدث هذا على الرغم من أن موقفاً علمانياً واسع الانتشار قد تطور في العديد من السياقات في الغرب، مثل ـ إزالة الغموض عن العالَم على يد ويبر، ورفض فريزر للسحر ـ وهو الموقف الذي يؤثر الآن على كثير من بقية الكرة الأرضية.

استمرار علاقة الدين في الحياة اليومية يؤدي في الغالب إلى سوء فهم من المراقبين ومن المشاركين على حد سواء. فالكثيرون من الأوروبيين يرون مجتمعاتهم بوصفها مجتمعات علمانية ويرون مؤسساتهم بوصفها مؤسسات لا تميز بين دين وآخر. فغطاء رأس المسلمة والغطاء اليهودي للرأس قد يكون مسموحاً به (أو غير مسموح به) في المدارس، والخدمات غير الطائفية قد تكون هي القاعدة، والدراسات الدينية تحاول أن تكون دراسات مقارنة. ونحن في العلوم، نفكر بحرية التساؤل عن العالم وعن كل محتوياته بوصف هذا التساؤل شرطاً لوجود العلوم. والأديان مثل الإسلام في الجهة

(3) غودي 1968.

الأخرى تتعرض للنقد غالباً لأنها تحجز حدود المعرفة(•)، على الرغم من أن الإسلام امتلك اتجاهاً عقلانياً[4]. ومع ذلك فإن أكثر اقتصادات العالم تقدماً، من الناحية الاقتصادية والعلمية، هو اقتصاد متسم بقدر مفرط من الأصولية الدينية وبارتباط عميق بتقويمه الزمني الديني.

إن النماذج الدينية لبناء العالم تنتشر لتَنفَذ في كل مظهر من مظاهر الفكر إلى مدى كبير تستمر فيه آثار تلك النماذج في تقرير تصورنا للعالم، على الرغم من أنها نماذج مهجورة. فالأصناف المكانية والزمانية، التي بدأت في أصلها في السرديات الدينية، هي إلى حد كبير تقريرات أساسية ومنتشرة تحدد تفاعلنا مع العالم إلى درجة كبيرة نميل معها إلى نسيان طبيعتها التقليدية. ومع ذلك، فعلى المستوى المجتمعي يبدو أن التعايش مع الجمع بين النقيضين بشأن الدين هو ملمح عام للمجتمعات الإنسانية. والارتياب وما يصل حتى إلى اللا أدرية بشأن الدين هما ملمحان متكررا الحدوث، في المجتمعات قبل المتعلمة أيضاً. وفي المجتمعات المتعلمة[5] نتجت مثل هذه المواقف أحياناً في مراحل فكر المذهب الإنساني، كما يصف زفراني ذلك بالنسبة إلى الثقافة الهسبانية المغربية في العصر الذهبي من القرن الثاني عشر، وكما يصف آخرون ذلك بالنسبة إلى المسيحية في مرحلة القرون الوسطى. وحدثت تغيرات أكثر جذرية راديكالية من هذا النوع مع عصر النهضة الإيطالية من القرن الخامس عشر وإحياء التعليم التقليدي الكلاسيكي (وهو وثني بشكل أساسي، على الرغم من أنه كُيِّف مع المسيحية في حالات عديدة، كما تخيل بنزارك). والمذهب الإنساني المشترك، الكلاسيكي والعلماني معاً، أدى إلى الإصلاح الديني وإلى ترك سلطة الكنيسة الموجودة، على الرغم من أن ذلك لم يؤد طبعاً إلى الحلول مكانها واستبدال غيرها بها. ولكن كلا التطورين شجع على التحرر الجزئي لإطار المعرفة عن العالم ومن ثم عن البحث العلمي في المعنى العريض.

ومن البداية حتى هذه النقطة من الزمان، امتلكت الصين، وهو أمر قابل للجدال، أعظم نجاح في هذا الميدان، في سياق لم يكن فيه هناك مؤسسة دينية مهيمنة واحدة،

(•) هذا ليس صحيحاً، بل إن الإسلام هو الذي فتح آفاقاً للمعرفة. (المراجع).

(4) المقدسي 1981: 2.

(5) غودي 1998.

ولذلك فـإن تطور المعرفة العلمانية، الذي سـمح باختبار المعلومـات الموجودة وإعادة تقويمها، لم يكن معوقاً بالطريقة التي حدثت في الغالب مع المسيحية والإسلام. ومهما يكن التعايش مع الجمع بين النقيضين بشأن الدين، فإن تعايش العلمي مع الغيبي (فوق الطبيعة) يبقى ملمحاً من ملامح المجتمعات الحديثة، على الرغم من أن الخلط اليوم خلط مختلف بالتأكيد والمجتمعات أكثر انقساماً بين «المؤمنين» و«غير المؤمنين»، ومنذ عصـر التنوير يمتلك غير المؤمنين مكانة ممأسسـة أو أكثر اعتماداً على المؤسسـات. وكلا الجانبين على كل حال ما زال منغلقاً في مفاهيم دينية محددة للزمان وصلت فيه الأفكار الغربية إلى الهيمنة على عالم متعدد الثقافات، ومتعدد الأديان.

ونعود إلى قياس الزمان، فالسـاعات الآلات، التي كانت خاصة بالثقافات المتعلمة، كانت على ما يبدو إسهاماً مهماً لقياس الزمان. لقد وجدت الساعات الآلات في العالم القديم في شـكل المزولة أو السـاعة الشمسـية وساعة الماء. واسـتخدم رهبان القرون الوسـطى الشموع لتسجيل مرور الساعات الزمنية. واستخدمت أدوات ميكانيكية آلية في الصـين القديمـة. ولكن اخـتراع آلية محور الـدوران والمنظم للحركـة، وهو الذي أعطى صوت تك ـ توك وضبط عدم لف النابض، أي، آلة حركة عمل الساعة الكبيرة، كان اكتشـافاً أوروبياً من القرن الرابع عشـر. وقد وجدت آليات ضبط انفلات أخرى لمعايرة ضـبط حركة السـاعة في الصـين من العام 725 إضافة إلى سـاعات آلية[•]، ولكن هذه الآليات الأخيرة لم تكن متطورة مثلما صارت فيما بعد في الغرب[6]. وعمل آلة السـاعة، الذي صار بالنسـبة إلى بعض الفلاسفة نموذجاً لتنظيم الكون، صار في نهاية المطاف مندمجاً في سـاعات يد محمولة جعلت من السـهل للأفراد أن «يحفظوا الزمان». وقاد هذا العمل أيضـاً إلى احتقارهم المطلق للشـعب وللثقافات التي لم تكن تستطيع أن تقيس الزمان وتحفظه، والتي اتبعت «الزمان الإفريقي»، على سبيل المثال، ولذلك لم تكن تستطيع أن تنسجم مع مطالب التوظيف المنتظم الذي لم يتطلبه العمل

(•) سبق المسلمون غيرهم في اختراع الساعة، فقد اخترعوها في خلافة هارون الرشيد الذي أهدى واحدة منها إلى حاكم فرنسا آنذاك شارلمان الذي ذهل حين رآها، وتصور أنها شيء من السحر. (المراجع).

(6) نيدهام 2004: 14. وهو يقترح أن الإصرار على خصوصية اختراع آلية محور الدوران والمنظم للحركة هو وجه من إنقاذ ماء الوجه الأوروبي في هذه المنطقة، ومن إعادة تحديد مشكلة الأصول لصالح الأوروبيين، مثلما هي الحال في الإبرة المغناطيسية ودفة التوجيه المحورية. (ص 73).

في المصنع فقط بل تطلبته أي منظمات على نطاق واسع أيضاً. لم يكونوا مهيئين من أجل «الاستبداد» ومن أجل «رقيق الأجرة» من التاسعة إلى الخامسة.

في رسالة كتبت في العام 1554، ووصف فيها سفير الإمبراطور فيردناند لدى السلطان التركي، غيسلين دو بسبيك، وصف رحلته من فينا إلى إسطنبول. وهو يعلق على التنغيص الناجم عن أنه كان يوقظ من طرف أدلائه الأتراك في منتصف الليل لأنهم لم يكونوا «يعرفون توقيت الزمان» (وهو يزعم أيضاً أنهم لا يعلمون المسافات، ولكن ذلك أيضاً كان غير صحيح). إنهم وعوا الزمان وحددوا توقيت الزمان، ولكن عن طريق الدعوة إلى الصلاة من المؤذن خمس مرات في اليوم، وهو ما كان طبعاً غير مفيد في الليل، كانت هناك المشكلة نفسها مع المزولة أو الساعة الشمسية، في الوقت الذي كانت فيه الساعة المائية حساسة وعرضة للعطب وقلما كانت قابلة للحمل. إن الساعة الميكانيكية، كما رأينا، كانت إلى حد كبير اختراعاً أوروبياً ولكنها بالتأكيد لم تكن كلها اختراعا أوروبياً، وقد سافرت ببطء، وأُخِذت إلى الصين مع الرهبان اليسوعيين في مسيرة التنصير، وصارت واسعة الانتشار في الشرق الأدنى في القرن السادس عشر فقط. ولكنها حتى ذلك الوقت لم تظهر هناك في الأماكن العامة لأن وجودها قد يبدو مهدداً لتحديد توقيت الزمان بأذان المؤذن. ولاحظ بسبيك أن هذا البطء في التكيف لم يكن بسبب عدم الرغبة العامة في التجديد كما طرح بعضهم: «ما من أمة أظهرت تردداً أقل لتبني اختراعات الآخرين المفيدة، وعلى سبيل المثال فهم امتلكوا لاستخدامهم الخاص المدافع الصغيرة والكبيرة (وفي الحقيقة، وهو أمر موضع جدال، هو اكتشاف صيني) واكتشافات عديدة أخرى من اكتشافاتنا. ولكنهم على كل حال، لم يكونوا قادرين أبداً على أن يقنعوا أنفسهم بالكتب المطبوعة ونصب الساعات في الأماكن العامة[7].

والقسم الأول من هذا الاقتباس يشير إلى أننا هنا بعيدون جداً عن الثقافة الثابتة، الثقافة الشرقية غير المجددة التي طرحها أوروبيون عديدون والتي نناقشها بتطويل أكبر في الفصل الرابع. ومع ذلك، فإن ذلك الرفض للطباعة أثبت أنه مهم جداً على الأمد الطويل، فيما يخص قياس الزمان وتوزيع المعلومات المكتوبة معاً. فكلا الأمرين

(7) لويس 2002: 130 ـ 1.

كان مركزياً في تطور ما صار يعرف لاحقاً باسم الثورة العلمية أو ولادة «العلم الحديث» - إن تطبيقهم الانتقائي لتقانة الاتصالات أعاق التقدم بعد نقطة معينة في الزمان، ولكن هذا بعيد عن العجز الكامل عن قياس الزمان، أو الجهل فيما يخص إمكانية قياسه وقيمته. وإضافة إلى ما تقدم فإن هذا التردد أقل تبريراً (وهو نفسه ظاهرة متأخرة نسبياً) للرأي القائل إن الطرق الأوروبية لقياس الزمان والتقسيم الأوروبي للمراحل الزمنية هي أعمال «صحيحة» أكثر، وهي أفضل من أعمال الآخرين.

وهناك مظهر آخر أكثر عموماً بالنسبة إلى الاستيلاء على الزمان وذلك هو توصيف خصائص التصور الغربي للزمان بأنه تصور خطي وللزمان الشرقي بأنه تصور دائري. بل إن العلامة الكبير المتخصص في الصين جوزيف نيدهام، الذي فعل الكثير جداً لإعادة تأهيل العلم الصيني، قدم هذا التعريف في إسهام مهم في الموضوع[8]. وفي رأيي أنه كان وصفاً من نوع التعميم المفْرِط الذي ناقض تناقضاً خاطئاً الثقافات وإمكاناتها بأسلوب مطلق، قاطع، يصل إلى أسلوب مذهب الأسس الجوهرية. صحيح أنه في الصين، باستثناء حسابات العصور الطويلة الأمد، هناك حساب دائري قصير الأمد للسنوات، وبموجب هذا الحساب يدور اسم («عام القرد») بطريقة منتظمة. وليس هناك أي شيء على وجه الدقة شبيه بذلك في التقويم الغربي فيما وراء مستوى الشهور، التي تعيد نفسها، وفي الفلك تستند على فلك البروج الكلدانية الذي يرسم خريطة الفضاء السماوي، وفيه تكتسب هذه الشهور أهمية مشابهة لها علاقة بدراسة الشخصية كما في السنوات الصينية. وعلى كل حال، يجب أن تكون المسألة هي أنه بالنسبة إلى الثقافات ومن جملتها الثقافات الشفهية المحضة نفسها التي يكون فيها حساب الوقت أبسط حتماً، فإن المرء يجد في كل مكان حسابات للزمان الخطي والدائري معاً. والحساب الخطي جزء أصيل من تواريخ الحياة، وهو ينتقل بثبات من الميلاد إلى الممات. ومع الزمان «الكوني» هناك ميل أكبر إلى الدائرية، نظراً إلى أن تلك هي الكيفية التي يتلو فيها النهارُ الليل، والقمر يتلو القمر. وأي فكرة عن الحساب الحصري الذي يجب أن يحسب في نمط خطي وليس دائرياً هي فكرة خاطئة وتعكس تصورنا لغرب متقدم، يتطلع قدماً وتصورنا لشرق ثابت، ينظر إلى الخلف.

(8) نيدهام 1965.

المكـــان

تصـورات المكان أيضـاً جاءت لاحقة للتعريفات الأوروبية. وهي أيضاً متأثرة تأثراً كبيراً بالاستخدامات التي لم تأت من التعليم بقدر ما أتت من التمثيل بالصورة، الذي تطـور جنباً إلى جنب مع الكتابة. كل الشـعوب طبعاً تمتلـك بعض المعرفة المكانية عن العالم الذي تعيش فيه، وعن العالم من حولهم وعن السـماء من فوقهم، ولكن التمثيل بالصـورة يأخذ خطوة مهمة جداً إلى الأمام في كونه قادراً على رسـم خريطة رسـماً أكثر دقة، وأكثر موضـوعية، وأكثر إبداعاً، نظراً إلى أن المرء الآن يسـتطيع أن يدرس أراضٍ غير معروفة للقارئ.

والقارات نفسـها ليست تقريباً أفكاراً غربية حصـرياً، لأنها تعرض نفسها بدهياً للتحليل بوصـفها كيانات متميزة، باستثناء التقسيم العشوائي بين أوروبة وآسيا. فمن الناحية الجغرافية، تشـكل أوروبة وآسـيا متصـلاً، هو أوراسـيا، وقد وضـع الإغريق تمييزاً بين شـاطئ واحد للبحر المتوسط على البوسفور وبين الشاطئ الآخر له. وعلى الرغم من أنهم أسسـوا مسـتعمرات في آسيا الصـغرى منذ المرحلة الزمنية البدائية القديمة Archaic، فقد كانت آسـيا مع ذلك هي بالتحديد التي تعتبر الآخر التاريخي في معظم السياقات، وكانت هي وطن الأديان الغربية والشعوب الغريبة. ولاحقاً قامت الأديان «العالمية» وأتباعها، وهم طامحون إلى الهيمنة على المكان وعلى الزمان كذلك، وقامت فوق ذلك بمحاولة لتعرُّف أوروبة الجديدة بشكل رسمي بتعابير مسيحية، على الرغـم من تاريخ اتصـالاتها مع أتباع الإسـلام واليهودية في تلك القـارة، وبالرغم، في الحقيقة، من وجود أولئك الأتباع فيها[9]، وعلى الرغم من الإصـرار الذي يضـعه الأوربيون المعاصرون (خلافاً للآخرين) في الغالب على الموقف العلماني، وعلى موقف العامة نحو العالم. وفي هذه الأثناء تدق سـاعة السـنين وفق إيقاع مسـيحي على نحو متميز، ومثله أيضـاً يُصور حاضـر أوروبة وماضيها بوصفه «صعود أوروبة المسيحية»، إذا استخدمنا عنوان تاريخ تريفور ـ روبر.

(9) غودي 2002. ب.

ومع ذلك، فإن تصورات المكان لم تكن قد تأثرت بالدين إلى الحد نفسه تماماً الذي تأثر به الزمان. فموقع المدن المقدسة، على كل حال، مثل مكة والقدس ضبط لا تنظيم الأماكن فقط واتجاه العبادة، وإنما ضبط أيضاً حياة الكثيرين من الناس الذين يمموا شطر هذه الأماكن المقدسة كي يؤدوا الحج إليها. إن دور الحج في الإسلام، وهو واحد من الأركان الخمسة، دور معروف معرفة جيدة، وهو يؤثر في العديد من أجزاء العالم. ولكن من وقت مبكر أيضاً كان المسيحيون مشدودين إلى القيام برحلات الحج إلى القدس وكانت الحرية في القيام بمثل هذه الرحلات هي أحد الأسباب الكامنة خلف غزو الأوروبيين للشرق الأدنى اعتباراً من القرن الثالث عشر* والمعروف باسم الحروب الصليبية. وكانت القدس أيضاً قطباً قوياً للارتباط من أجل عودة اليهود طوال القرون الوسطى ولكن ذلك كان أكثر على وجه الخصوص مع نمو الصهيونية واللاسامية العنيفة من نهاية القرن التاسع عشر. وتلك المناقشة حول المكان، وحول إسرائيل، بوصفها وطناً، التي قادت في النهاية إلى العودة الجماعية لليهود إلى فلسطين، مدعومة دعماً قوياً من بعض القوى الغربية، أدت في النتيجة إلى التوتر، والنزاع، والحروب التي جرفت بالنيران الكثيفة شرقي البحر الأبيض المتوسط في السنوات الأخيرة.

وفي الوقت نفسه، يُنظر إلى مرابطة قوات غربية في منطقة الشرق الأوسط بوصفه أحد أسباب صعود الروح العسكرية الإسلامية في هذه المنطقة. وفي هذه الطريقة، فإن الدين «يرسم خريطة» العالم لنا بطرق عشوائية من بعض الوجوه. ولكن رسم الخرائط هذا يكتسب معاني قوية تتعلق بالهوية في أثناء سير الأحداث. إن الدافع الديني الأولي قد يختفي، ولكن الجغرافية الداخلية التي يولدها تبقى، وهي «تُطَبَّع»، أي تصير طبيعية، وقد تُفرض على الآخرين بوصفها جزءاً من النظام المادي للأشياء نوعاً ما. وكما هي الحال مع الزمان، فإن هذا هو بدقة ما حدث مع كتابة التاريخ حتى هذا اليوم في أوروبة، ولو كان القياس الكلي للمكان مع ذلك أقل تأثراً بالدين من تأثر الزمان به.

ولكن آثار الاستعمار الغربي واضحة. فحين صارت بريطانيا مهيمنة دولياً، دارت إحداثيات المكان حول خط زوال غرينتش في لندن، وجزر الهند الغربية وبشكل رئيس

*(المترجم): هكذا في الأصل ولا يخفى على القارئ الكريم أن الحروب الصليبية بدأت في نهاية القرن الحادي عشر وامتدت حتى القرن الثالث عشر وأكثر.

جزر الهند الشرقية اصطُنعت بناء على الاهتمامات الأوروبية، إضافة طبعاً إلى التوجهات الأوروبية، والاستعمار الأوروبي، والتوسع الأوروبي فيما وراء البحار. وإلى حد ما فإن كلاً من الغرب الواقع في الطرَف والشرق الواقع في الطرف من أوراسيا لم يكونا في أفضل وضع لتقدير المكان. وكما يشير فيرنانديز ـ آرميستو[10]، فإن الإسلام في النصف الأول من الألفية الحالية شغل موقعاً أكثر مركزية وكان في مكان أفضل ليقدم رؤية عالمية مدروسة عن الجغرافية، مثلما هي في خريطة الإصطخري للعالم كما يُرى من فارس في منتصف القرن العاشر. كان الإسلام موضوعاً في مكان مركزي للتوسع وللاتصالات معاً، وكان واقعاً في منتصف الطريق بين الصين وبين بلاد المسيحية. ويعلق فيرنانديز-آرميستو أيضاً على التشويهات التي حدثت نتيجة لتبني منظور ميركاتور لرسم خرائط العالم. فالبلدان الجنوبية مثل الهند تبدو صغيرة في العلاقة مع البلدان الشمالية مثل السويد التي بولغ في حجمها مبالغة كبيرة.

كان ميركاتور (1512 ـ 1594) واحداً من صناع الخرائط الفليمنغ الذين استفادوا من وصول نسخة من كتاب جغرافية بطليموس إلى فلورنسا، وكانت قد جاءت من القسطنطينية ولكنها كانت قد كتبت في الإسكندرية في القرن الثاني من العصر العام الموافق للعصر المسيحي. وكانت المقالة مترجمة إلى اللاتينية ونشرت في مدينة فيتشنزا، وصارت هي طبعة المعايرة للجغرافية الحديثة لأنها وفرت شبكة من الإحداثيات المكانية التي كان يمكن مدها على كل الكرة الأرضية، بخطوط مرقمة من خط الاستواء في حالة خطة العرض، ومن الجزر السعيدة في حالة خط الطول. وقد وصل ذلك العمل في زمن أول دورة حول الكرة الأرضية ومجيء المطبعة، وكلاهما عامل مهم في صنع الخرائط. إن «تشويه المكان» الذي أشرت إليه حدث لأن الأشكال الدائرية أو المدارات كان يجب أن تسطّح من أجل الصفحة المطبوعة، والمنظور هو محاولة لمصالحة الجسم الكروي مع السطح المستوي[11]. ولكن «التشوية» اكتسب ميلاً أوروبياً بشكل محدد هيمن على صناعة الخرائط في كل أنحاء العالم.

(10) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 110.

(11) كرين 2003.

لقــد تم تحديد خط العرض بالنســبة إلى خط الاســتواء. ولكن خط الطول فرض مشــكلات مختلفة، وذلك بســبب عدم وجــود نقطة بداية ثابتة. ومــع ذلك فقد كانت الحاجة تدعو إلى مثل تلك النقطة، بســبب المحاولات التي بذلت لحســاب الزمان من أجل الملاحة، التي صــارت أكثر إلحاحاً مع تطور رحلات المســافات الطويلة المتكررة. وكان البحث الذي أجري في المرصد الملكي في غرينتش قرب لندن، وسهله عمل صانع الساعات، جون هاريسون (1693 ـ 1776)، الذي صنع ساعة كانت دقيقة على سطح السـفن في البحر، قد عنى في نهاية المطاف في العام 1884 أن خط الزوال العشـوائي بشـكل كامل عنـد غرينتش قد اختير ليكون القاعدة لحســاب خط الطول ولحســاب الزمان كذلك (متوسط زمان غرينتش) في كل أنحاء العالم.

إن صنع الخرائط والملاحة شمل حساب المكان السماوي مثلما شمل المكان الأرضي كذلك. ومرة أخرى فإن كل الثقافات تمتلك بعض الرؤية عن السماء من فوقها. ولكن رســم خريطة الســماوات كان قد تطور على أيدي البابليين المتعلمين ثم بعد ذلك على أيدي الإغريق والرومان. ومثل هذه المعرفة اختفت في أوروبة في أثناء العصور المظلمة ولكنها اســتمرت في تلقي الدفع قدماً في العالم الناطق باللغة العربية، وفي فارس، وفي الهند، وفي الصــين كذلك، وقد أنتج العالم العربي على وجه الخصــوص، باســتخدام الرياضــيات المعقــدة والعديد من ملاحظات الرصــد الجديدة، أنتــج لوحات ممتازة للنجوم وأنتج آلات فلكية رائعة ممثلة في اصــطرلاب محمد خان بن حســن. وكان هذا هو الأساس الذي قامت عليه تقدمات أوروبية إضافية فيما بعد.

إلى حــد القرون القريبة، لم تشــغل أوروبة موقعاً مركزيــاً في العالم المعروف، على الرغم من أنها شغلت مثل هذا المركز مؤقتاً مع ظهور المرحلة الكلاسيكية. ومنذ عصر النهضة فقط، مع الأنشطة التجارية لقوى البحر الأبيض المتوسط ثم لقوى الأطلسي، بــدأت فعلاً أوروبــة في الهيمنة على العالم، أولاً بتوســيع تجارتهــا، ثم من خلال غزو الاســتيلاء والاســتعمار. وكان توســعها يعنــي أن أفكارها عن المــكان التي تطورت في أثناء مســيرة «عصــر الاستكشــاف»، وأن أفكارها عن الزمان التي تطورت في ســياق المســيحية، فُرضت على بقية العالم. ولكن المشــكلة المحددة التي يعالجها هذا الكتاب

تقع في منظور أوسع. إنه يعالج الطريقة التي كان قد نُظر فيها إلى التقسيم الأوروبي المحض للمراحل ابتداء من المرحلة الكلاسيكة بوصفه تقسيماً قاطعاً للاتصال مع آسيا ومع عصرها البرونزي الثوري ومؤسساً لخط فريد عديم النظير من التطور يقود من خلال الإقطاع، إلى عصر النهضة، وإلى الإصلاح الديني، وإلى الحكم المطلق، ومن ثمة إلى الرأسمالية، والتصنيع، والتحديث.

التقسيم إلى مراحل زمنية

إن «سرقة التاريخ» ليست فقط سرقة للزمان وللمكان، ولكنها احتكار للمراحل التاريخية أيضاً. ويبدو أن معظم المجتمعات تحاول شيئاً من المحاولة لتصنف ماضيها على أساس مراحل مختلفة من الزمان، مراحل واسعة المدى، ومتصلة بالخلق لا إلى الحد المتصل بخلق العالم وإنما بخلق الإنسانية. فالإسكيمو يعتقدون كما يقال أن العالم كان دائماً كما هو[12]، ولكن في الغالبية الساحقة من المجتمعات في اليوم الحاضر لا يجري تصور بني البشر بأنهم السكان الأصليون لكوكب الأرض. وإن شَغْل بني البشر للأرض له بداية وهي بداية موصوفة بين السكان المحليين لأستراليا بأنها «زمن الحلم». وبين اللوداغا من شمال غانا، يوصف أول رجال ونساء سكنوا «البلد القديم» بأنهم تنغكوريديم Tengkuridem ومع مجيء «اللغة المرئية»، من الكتابة، يبدو أننا نحصل على تقسيم أكثر تفصيلاً للمراحل الزمنية، ونحصل على الاعتقاد بعصر ذهبي سابق أو بالجنة حين كان العالم مكاناً أفضل للعيش فيه، وهو عالم ربما كان على بني البشر أن يتركوه بسبب سلوكهم (الخاطئ)، وهي فكرة معارضة لفكرة التقدم والتحديث. ومرة أخرى تخيل بعضهم تقسيماً للمراحل الزمنية مستنداً إلى التغيرات التي حدثت في طبيعة الأدوات الرئيسة التي استخدمها بنو البشر، سواء كانت من الحجر، أو النحاس، أو البرونز، أو الحديد، وهو تقسيم تقدمي لمراحل عصور الإنسان التي أخذها علماء الآثار الأوروبيون في القرن التاسع عشر بوصفها نموذجاً علمياً.

وفي الأزمنة الحديثة استولت أوروبة على الزمان بطريقة أكثر تصميماً وطبقته على بقية العالم. طبعاً، يجب أن يكون لتاريخ العالم إطار واحد من التسلسل الزمني

(12) بواس 1904: 2.

إذا أريد له أن يكون موحداً. ولكن ما حدث هو أن حساب التفاضل والتكامل الدولي هو حساب مسيحي بشكل أساسي، مثلما هما العطلتان الرئيستان المحتفى بهما في الهيئات العالمية مثل الأمم المتحدة، وهما عيد الميلاد وعيد الفصح، وهذه هي الحالة أيضاً بالنسبة إلى الثقافات الشفهية في العالم الثالث الذي لم يكن ملتزماً بحساب التفاضل والتكامل لواحد من الأديان الكبيرة. بعض الاحتكار ضروري في بناء علم شامل، ولنفترض، للفلك مثلاً. والعولمة تستلزم قدراً من الشمولية. ولا يستطيع المرء أن يعمل بالتصورات المحلية المحضة. ولكن على الرغم من أن دراسة الفلك كان لها جذورها في مكان آخر، فإن التغيرات في مجتمع المعلومات وخصوصاً في تقانة المعلومات في شكل الكتاب المطبوع (الذي جاء من آسيا، مثله مثل الورق) عَنَتْ أن البنية المطوَّرة لما كان يسمى العلم الحديث هي بنية غربية.

وفي هذه الحالة، كما في حالات أخرى عديدة، فإن العولمة قد عَنَتْ التغريب. والتعميم الشامل هو مشكلة أكبر بكثير في العلوم الاجتماعية، في سياق التقسيم إلى مراحل زمنية. وتصورات التاريخ والعلوم الاجتماعية، مهما يحتمل أن يكافح العلماء بصلابة في سبيل «الموضوعية» الويبرية، هي تصورات مرتبطة بالعالم الذي ولدها ارتباطاً أقرب. وعلى سبيل المثال، فالتعبيران «المرحلة الكلاسيكة» Antiquity و«الإقطاع» قد عُرِّفا بشكل واضح مع وضع السياق الأوروبي المحض نصب النظر، ومع التنبه إلى التطور التاريخي المحدد لتلك القارة. إن المشكلات تظهر في التفكير حول تطبيق هذه التصورات على الأزمان الأخرى وعلى الأماكن الأخرى، في الوقت الذي تأتي محدودياتها الحقيقية نفسها إلى المقدمة.

وهكذا فإحدى المشكلات الكبيرة، مع تراكم المعرفة، هي أن نفس المقولات المستخدمة كانت مقولات أوروبية إلى حد كبير، وقد تحدَّد الكثير منها أولاً في أثناء التدفق الكبير من النشاط الفكري الذي تلا عودة الإغريق إلى المعرفة وتعلم القراءة والكتابة. في ذلك الحين جرى تنظيم ميادين الفلسفة وميادين التخصصات العلمية مثل علم الحيوان ثم استقرت في أوروبة فيما بعد. وهكذا فإن تاريخ الفلسفة مثلما أُدمج في نظم المعرفة الأوروبية، هو جوهرياً، تاريخ الفلسفة الغربية منذ الإغريق. وفي

السنوات الحديثة أعطى الغربيون بعض الانتباه الهامشي لموضوعات مشابهة في الفكر الصيني، أو الهندي، أو العربي (أي، الفكر المكتوب)(13). ومع ذلك، فالمجتمعات غير المتعلمة حصلت على انتباه أقل، على الرغم من أننا نجد بعض القضايا «الفلسفية» الأساسية في إنشاد السرديات الرسمية الشفهية، مثل تلك الموجودة في أسطورة باغر الخاصة باللوداغا من غانا الشمالية(14). ولذلك فالفلسفة بالتعريف تقريباً هي موضوع أوروبي. وكما هي الحال مع اللاهوت والأدب، فقد استحضرت إلى الفلسفة مظاهر مقارنة في وقت حديث نوعاً ما بوصفها استرضاء للمصالح الكونية. وفي الواقع الحقيقي مازال التاريخ المقارن إلى حد كبير حلماً.

وكما رأينا، فقد زعم جيه. نيدهام أن الزمان في الغرب خطّي في حين أنه في الشرق دائري(15). هناك حقيقة محدودة في هذه الملاحظة بالنسبة إلى المجتمعات البسيطة السابقة للتعلم، التي لا تملك إلا معرفة قليلة عن أي «تقدم» للثقافات. في صفوف اللوداغا، كانت الفؤوس من العصر الحجري توجد أحياناً في الحقول، وخصوصاً بعد العواصف المطرية، وتعود في تاريخها إلى مرحلة قبل أن تتوافر مجارف الحديد. وكان الناس ينظرون إليها محلياً بوصفها «فؤوس الله» أو أنها أرسلت من إله المطر. وليس هذا لأن الناس لم يمتلكوا فكرة عن التغيير الثقافي. لقد كانوا يعرفون أن الدّجانيّ سبقوهم في العيش في المنطقة وكانوا يستطيعون أن يشيروا إلى أطلال بيوتهم. ولكنهم لم يمتلكوا أي وجهة نظر عن التغيير طويل الأمد من مجتمع كان يستخدم أدوات حجرية إلى مجتمع صار يستخدم مجارف حديدية. في أسطورة ثقافتهم عن باغر(16)، ظهر الحديد مع «أول رجال» مثلما ظهرت معظم العناصر الأخرى من ثقافتهم. والحياة لم تتحرك بالطريقة نفسها، على الرغم من أن الاستعمار ومجيء

---

(13) على سبيل المثال يضم ئي. جيلسون، في فلسفة العصور الوسطى (1997) فصلاً صغيراً عن الفلسفة العربية واليهودية لأنها تؤثر مباشرة على أوروبة (أي الأندلس). وأما بقية العالم فهي إما أنها لا تملك فلسفة أو لا عصور وسطى لها.

(14) غودي 1972 بي، غودي وغانداه 1980، 2003.

(15) نيدهام 1965.

(16) انظر غودي 1972 بي، غودي وغانداه 1980، 2003.

الأوروبيين قد قادهم بالتأكيد إلى دراسة التغير الثقافي وكلمة «تقدم»، المرتبطة غالباً بالتعليم، موجودة في الاستخدام الدارج، والقديم مرفوض بحزم لصالح الجديد. الفكرة الخطية عن الحركة الثقافية هي الفكرة المهيمنة.

ولكن خَطّية من نوع ما كانت موجودة من قبل. فالحياة الإنسانية تسير في شكل خطي وعلى الرغم من أن الشهور والسنين تُرى وكأنها تتحرك في طريق دائري، فإن ذلك إلى حد بعيد حاصل بسبب عدم وجود مخطط مكتوب ليحسب به مرور الزمان. مثلما هو تماماً مع ذلك في التصورات الغربية، فإن دائرية الفصول مدمجة فيها بالتأكيد. ولكن التغير الثقافي يحدث بطريقة أكثر وضوحاً، مع كون كل جيل من السيارات مختلفاً اختلافاً قليلاً و«أفضل» من الجيل السابق. ولدى اللوداغا، تبقى يد المجرفة في الشكل نفسه من جيل إلى الجيل الذي يليه، ولكن التغيير قد حدث، وفي مجال كان يعتقد عادة أنه ثابت على وجه الخصوص، و«تقليدي».

الخَطّية مكوّن من مكونات الفكرة «المتقدمة» عن «التقدم». وقد رأى بعض الناس أن هذه الفكرة خاصة بالغرب، وهي إلى حد ما كذلك، لكونها يمكن أن تعزى إلى سرعة التغير التي حدثت بشكل رئيس في أوروبة منذ عصر النهضة، مثلما تعزى إلى ما يشير إليه جيه. نيدهام وآخرون بوصفه «العلم الحديث». وأنا أود أن أقترح أن بعض أمثال هذه الفكرة صفة مميزة لكل الثقافات المكتوبة مع إدخالها لتقويم ثابت، أي، لرسم خط. ولكن هذا لم يكن، بأي شكل، طريقاً واحداً للتقدم. فمعظم الأديان المكتوبة احتوت على فكرة العصر الذهبي، أو الجنة أو الحديقة الطبيعية، والتي كان على الإنسانية لاحقاً أن تتراجع عنها. مثل هذه الفكرة تضمنت نظرة إلى الخلف مثلما تضمنت في بعض الحالات نظرة إلى الأمام إلى بداية جديدة. وفي الحقيقة يمكن أن توجد في الثقافات الشفهية كذلك فكرة موازية عن السماء[17]. وفي الماضي، كان هناك تقسيم واضح المعالم، ونحن نجد، مع مجيء علمانية مهيمنة فقط، بعد عصر التنوير عالماً محكوماً بفكرة التقدم هذه، وهو تقدم لا يتجه نحو غاية معينة بقدر ما يتجه من حالة سابقة للكون نحو شيء ما مختلف، بل هو شيء لم يحلم به أحد، مثل الطائرة، شيء هو وظيفة للمسعى العلمي والإبداع الإنساني.

(17) غودي 1972.

إن أحد الافتراضات الأساسية للكثير من دراسة علم التاريخ ونظرياته ومناهجه هو أن سهم الزمان يتطابق مع زيادة مكافئة في القيمة ومع الرغبة المستحبة في تنظيم المجتمعات الإنسانية، أي، التقدم. إن التاريخ تتابع للمراحل، وكل منها تسير من مرحلة سابقة وتقود إلى المرحلة التالية، إلى أن تصل في النهاية في الماركسية إلى القمة في الشيوعية. وعلى كل حال، فالتاريخ لا يأخذ بهذا النوع من التفاؤل المتصل بالعهد الألفي قبل مجيء المسيح ليسود العدل والسلام في الأرض بالنسبة إلى قراءة أوروبية مركزية لاتجاه التاريخ - وبالنسبة إلى معظم المؤرخين، فإن لحظة الكتابة موجودة بالقرب من الهدف النهائي لتطور الإنسانية، إن لم تكن متماهية معه. وهكذا، فما نعرِّفه بوصفه تقدماً هو انعكاس لقيم خاصة جداً بثقافتنا الخاصة بنا، وهي قيم من تاريخ حديث نسبياً. فنحن نتحدث عن تقدمات في العلم، وعن النمو الاقتصادي، وعن الحضارة، وعن الاعتراف بحقوق الإنسان (الديمقراطية، على سبيل المثال). وعلى كل حال، هناك معايير أخرى يمكن أن يقاس التغيير بها، وهي إلى حد معين، معايير حاضرة بوصفها خطابات مضادة في الثقافات وفي ثقافتنا الخاصة في الجملة. وإذا أخذنا مقياساً بيئياً، على سبيل المثال، فإن في مجتمعنا كارثة بانتظار أن تحدث. وإذا كنا نتحدث عن التقدم الروحي (التنوع الرئيس من التقدم في بعض المجتمعات، وإن كان موضع تساؤل في مجتمعنا كذلك) فإن من الممكن أن يقال إننا ذاهبون إلى طور تراجعي. هناك القليل من الدلائل عن التقدم في القيم على مستوى العالم، على الرغم من الافتراضات المناقضة التي تهيمن على الغرب.

وأنا هنا مهتم على وجه الخصوص بالتصورات التاريخية الواسعة عن تقدم التاريخ الإنساني وبالطريقة التي جربها الغرب ليفرض محرِّكه الخاص به على مسار الأحداث الكونية، ومهتم بسوء التفاهم الذي تسبب ذلك في ظهوره أيضاً. لقد تم تصور كل تاريخ العالم بوصفه تتابع مراحل مستندة إلى أحداث وقعت على ما يفترض في أوروبة الغربية فقط. فحوالي العام 700 قبل العصر العام تخيل الشاعر هزيود العصور القديمة للإنسان بوصفها تبدأ مع عصر من الذهب وتتابعت من خلال عصور من الفضة والبرونز إلى عصر من الأبطال، الذي يقود إلى العصر الحالي

وهو عصـــر من الحديد. وهو تتابع لا يختلف كثيراً عن التتابع الذي طوره لاحقاً علماء الآثار في القرن الثامن عشـــر، وهو يســـير من الحجر إلى البرونز إلى الحديد معتمداً على المواد التي تصـــنع منها الأدوات[18]. ولكن المؤرخين والعلماء بشـــكل أكثر عموماً، سلكوا، منذ عصر النهضة، مدخلاً آخر. فابتداء بالمجتمع البدائي القديم Archaic، فإن تقســيم مراحـل التغيرات في تاريخ العـالم إلى المرحلة الكلاســيكة Antiquity، والإقطــاع، ثم الرأســمالية كان يُنظر إليه عملياً على أنه فريــد خاص بأوروبة. وبقية أوراســيا («آســيا») تابعت مســاراً مختلفاً، مــع كياناتها السياســية المســتبدة، وهي الكيانات التي شكلت «الاستثنائية الآسيوية». أو في تعابير أكثر عصرية، فإنها كيانات فشــلت في تحقيق التحديث، «ما الذي ضــل عن الصــواب؟»، مثلما سأل برنارد لويس عن الإســلام، مفترضــاً أن الغرب فقط هو الذي وصــل إلى الصواب. ولكن هل كانت تلك هي الحالة وإلى أي مدة؟

مــا الذي حدث إذاً ليَقسِــم فكــرة التطور الاجتماعي الثقافي المشــترك بين أوروبة وآســيا، ويفضـــي إلى أفكار عن «الاســتثنائية الآسيوية»، وعن «الاســتبداد الآسيوي»، وعن فكرة المســار المختلف للحضارات الشرقية والغربية؟ ما الذي حدث لاحقاً ليميز المرحلة الكلاســيكة عن ثقافات عصر البرونز للبحر الأبيض المتوسط الشرقي؟ كيف وصل تاريخ العالم إلى أن يكون محدداً بتتابع غربي محض؟

(18) دانييل 1943.

الفصل الثاني

اختراع المرحلة الكلاسيكية Antiquity

المرحلة الكلاسيكة للتاريخ القديم للإغريق، classical Antiquity، تمثل بالنسبة إلى بعضهم البداية لعالم جديد (أوروبي بشكل أساسي). وهذه المرحلة تناسب في مكانها بشكل أنيق في سلسلة تقدمية من التاريخ. ومن أجل هذا الغرض، كان يجب تمييز المرحلة الكلاسيكة تمييزاً جذرياً راديكالياً عن أسلافها السابقين له في عصر البرونز، الذي ميز عدداً من المجتمعات الآسيوية بشكل رئيس. وثانياً، فإن اليونان وروما ينظر إليهما بوصفهما أساسين للسياسات المعاصرة، وخصوصاً بقدر ما تكون الديمقراطية معنية. وثالثاً، فإن بعض ملامح المرحلة الكلاسيكة، وخصوصاً الاقتصادية منها مثل التبادل التجاري والسوق، وهي الملامح التي تَسِمُ لاحقاً «الرأسمالية»، قد تم التقليل منها على غير ما هو صحيح، مع المحافظة على تمييز كبير بين الأطوار المختلفة المؤدية إلى الزمن الحاضر. ودعواي التي أناقشها في هذا الفصل لها ثلاثة مراكز. فأولاً، سوف أزعم أن دراسة اقتصاد قدماء الإغريق والرومان (أو مجتمعهم) في معزل هي دراسة خاطئة، لأن الاقتصاد كان جزءاً من شبكة تبادل اقتصادي أكبر بكثير ومن كيان سياسي يتمركز في البحر الأبيض المتوسط. وثانياً، إنه لم يكن نقياً ومتميزاً وفق تصنيف نوعي مثلما يوده أن يكون كثيرون من المؤرخين الأوربيين، وكان على الروايات التاريخية أن تقصه على القياس المخصص له في تنويعة من الأطر الأوروبية المركزية المدفوعة دفعاً غائياً. وثالثاً، فأنا سأشترك في الجدال الدائر بين «دعاة البدائية»، وبين «دعاة المعاصرة» وهو جدال يعالج هذه المسألة معالجة اقتصادية، ويحاول أن يشير إلى المحدوديات في كل من هذين المنظورين.

يعتقد بعضهم أن المرحلة الكلاسيكة تحدد بداية النظام السياسي لـ «المدن الدول»، و«الديمقراطية» نفسها، و«الحرية» وحكم القانون. ومن الناحية الاقتصادية، كانت تلك المرحلة واضحة، وكانت مستندة إلى الرق، وعلى إعادة التوزيع ولكنها لم

تكن مستندة إلى السوق والتجارة. وبخصوص وسائل الاتصال، فإن اليونانية بلغتها الهندوأوروبية صنعت اختراقاً ووصلت إلى الأبجدية التي نستخدمها إلى اليوم الحاضر. وكان هناك أيضاً مسألة الفن، ومن جملتها الهندسة المعمارية. وأخيراً، فأنا أناقش مشكلة ما إذا كان هناك أي اختلافات عامة بين المراكز الأوروبية من تلك المرحلة الكلاسيكية وبين المراكز التي كانت موجودة في البحر الأبيض المتوسط الشرقي، ومن جملتها آسيا وإفريقية التي كانت تحيط بها.

إن سرقة التاريخ من قِبل أوروبة الغربية بدأت بأفكار عن المجتمع البدائي القديم Archaic وعن المرحلة الكلاسيكة، متقدماً من هناك في خط مستقيم تقريباً عبر الإقطاع وعصر النهضة وإلى الرأسمالية. تلك البداية قابلة للفهم والسبب هو أن تجربة اليونان وروما بالنسبة إلى أوروبة فيما بعد مثلت فجر «التاريخ» نفسه، مع تبني الكتابة الأبجدية (وقبل الكتابة كان كل شيء قبل ـ التاريخ، وهو مجال علماء الآثار لا المؤرخين)[1]. وبعض السجلات المكتوبة وجدت، طبعاً، في أوروبة قبل المرحلة الكلاسيكة في الحضارة المينَوِّية ـ المَسِّينيّة في جزيرة كريت وفي الأرض الرئيسة لليونان. ولكن رموز الكتابة قد فُكت في آخر ستين سنة تقريباً وأثبتت السجلات أنها مكونة إلى حد بعيد من قوائم إدارية، لا من «التاريخ» أو «الأدب» بالمعنى المعهود. وهذه الميادين لم تظهر بأي قوة في أوروبة إلا بعد القرن الثامن قبل العصر العام مع تبني اليونان للكتابة الفينيفية وتكييفها، وهي الجد الأكبر للعديد من الأبجديات، وهي كتابة كانت قد امتلكت أبجديتها (من دون حروف حركة أو علة)[2] وأحد أول الموضوعات في الكتابة الإغريقية كان الحرب ضد فارس وهي التي أدت إلى التمييز الذي وضع في تعابير تقويمية بين أوروبة وآسيا، مع عواقب عميقة لتاريخنا الفكري والسياسي منذ ذلك الحين[3].

وبالنسبة إلى الإغريق كان الفرس «برابرة»، اتصفوا بالاستبداد لا بالديمقراطية. وكان هذا طبعاً حكماً من المركزية العرقية الإثنية المحضة، وأضرمته الحرب اليونانية الفارسية. وعلى سبيل المثال، فإن الانحطاط المفترض للإمبراطورية الفارسية من

(1) غودي وواط 1963، فينلي 1970: 6.

(2) غودي وواط 1963، فينلي 1970: 6.

(3) سعيد 1995: 56 ـ 7.

عصـــر أحشـــورس الأول، (xerxes زيركسيز) (485ـ465 قبل العصـــر العام) ينشأ مـــن الرؤيـــة المركزة على اليونـــان وأثينا، فهي ليســـت مدعمة بوثائـــق العيلاميين من بيرســـوبوليس، والأكاديـــين من بابـــل ولا من الوثائـــق الآرامية من مصـــر، إلى جانب الدليل الذي يقدمه علم الآثار إلى حد ما[4]. وفي الحقيقة لقد كان الفرس «متمدنين» بقـدر ما كان الإغريق، وخصوصـــاً في صـــفوف نخبتهم. وكانوا هم الطريق الرئيســـة التـــي نقِلت عبرها المعرفة القادمة من مجتمعات الشـــرق الأدنى القديمة المتعلمة إلى الإغريق[5].

من الناحية اللغوية، صارت أوروبة وطن «الآريين»، المتحدثين باللغات الهندوأوروبية القادمة من آســـيا. وكانت آســـيا الغربية من جهة أخرى وطن شـــعوب تتحدث اللغات الســـامية، وهي فرع من العائلة الأفروآسيوية التي شملت اللغات التي تكلم بها اليهود، والفينيقيون، والعرب، والأقباط، والبربر، وكثيرون آخرون في شـــمال إفريقية وآســـيا. لقد كان هذا التقسيم بين الآري وبين الآخر، والذي تجسد فيما بعد بالعقائد النازية، هـــو الذي مـــال في التاريخ الشـــعبي لأوروبية إلى تشـــجيع الإهمال اللاحق لإســـهامات الشرق في نمو الحضارة.

نحـــن نعرف ماذا تعني المرحلة الكلاســـيكية في الســـياق الأوروبي، على الرغم من أن المناقشـــات قد نشأت بين العلماء الكلاسيكيين حول بدايتها ونهايتها[6]. ولكن لماذا لم يســـتخدم التصـــور نفسه في دراســـة الحضارات الأخرى، في الشـــرق الأدنى، أو في الهند أو في الصـــين؟ هل هناك أسباب صـــحيحة لهذا الاستبعاد لبقية العالم ولبداية «الاســـتثنائية الأوروبية»؟ لقد شدد مؤرخو ما قبل التاريخ على التقدم المشابه إلى حد كبير للمجتمعات الأولى في أوروبة وغيرها، والتي كانت موقتة بأزمان مختلفة، ولكنها تتبع بشـــكل أساســـي مجموعة من المراحل المتوازية. لقد اســـتمر ذلـــك التقدم في كل أنحاء أوراســـيا حتى عصـــر البرونز. ويقال إن اختلافاً قد حدث بعدئذ. والمجتمعات البدائيـــة القديمة لليونان Archaic كانت بشـــكل جوهري مجتمعات عصـــر البرونز؛

(4) بريانت 2005: 14.

(5) فيللينغ، «فارس واليونان»، في كيرتيس وتالليس 2005: 9.

(6) من أجل تعليق حديث قيم حول نهاية المرحلة الكلاسيكة، انظر فاودن 2002.

علـى الرغم من أنها امتدت إلى عصـر الحديـد وحتى إلى المرحلـة التاريخية. وبعد عصـر البرونز، يقال إن أوروبة خبرت المرحلة الكلاسـيكة في حين كان على آسـيا أن تسـتمر من دون ذلك. والمشكلة الكبيرة لدراسـة علم التاريخ ونظرياته ومناهجه هي أنه في الوقت الذي قام به العديدون من المؤرخين الغربيين، ومن جملتهم العلماء الكبار مثل جيبون، بفحص انحطاط العالم الكلاسـيكي لليونان وللرومان وسـقوطه وظهور الإقطـاع، فإن قلـة منهم، إن وجد أحد، درسـت بأي عمق المضـامين النظرية لظهور المرحلة الكلاسـيكية أوظهور المجتمع القديم ancient بوصفها مرحلة مميزة. فالعالم سـاوثهول، في علم الإنسان، يكتب، على سـبيل المثال، عن النموذج الآسيوي بأن «أول تحـول جذري (راديكالي) كان النموذج القـديم للإنتاج الذي تطور في البحر الأبيض المتوسـط، من دون اسـتبدال النموذج الآسـيوي في معظم آسـيا والعالم الجديد»(7). ولكن لم لا؟ لم تعط أية أسـباب، ماعدا القـول إن النموذج القديم كان «قفزة معجزة تقريباً في مسـألة حقوق الإنسـان» (ولكن لا حقوق المرأة)؟ لقـد كان انتقالاً حدث في البحر الأبيض المتوسـط الشرقي عن طريق «الهجرة إلى خلفية الانهيار المجتمعي» في قسم منه، وهي حالة لابد أن تكون قد حدثت مرات متكررة بما فيه الكفاية.

كثـيرون يرون التاريخ اللاحـق لأوروبة منبثقاً من تركيـب غامض غير محدد بين المجتمـع الرومـاني والمجتمع القبلـي المحلي، تركيـب اجتماعي جرمـاني في التعابير الماركسـية، وقـد كان هنـاك اختلاف طويل في صـفوف المختصـين برومـا القديمة والمختصين بالجرمان بشأن إسهاماتهما الخاصة. ولكن بالنسبة إلى المرحلة الزمنية السـابقة مع ذلك، فإن المرحلة الكلاسـيكة ينظر إليها غالباً بوصـفها انصـهاراً بين دول عصـر البرونز و«قبائل» من أصـل «آري» تشـارك في غزوات دورية،* فاستفادت في النتيجـة من كلا نظامي الحكم، من الثقافات المركزية «المتمدنة» الحضـرية ومن «القبائل» التي كانت أكثر ريفية ورعوية.

من وجهة نظر الاقتصـاد ومن وجهة نظر التنظيم الاجتماعي بشكل أكثر تعميماً، فإن مفهوم القبيلة ليس مرشداً جداً. ففي حين قد يكون تعبير «قبلي» طريقة للإشارة

(7) ساوثهول 1998: 17، 20.

* (المترجم): نسبة إلى منطقة دوريس من بلاد اليونان.

إلى ملامح معينة من التنظيم الاجتماعي، وخصوصاً الحركية وغياب الدولة البيروقراطية، فإنه في الوقت نفسه مفهوم لا يعمل إلا القليل ليميز طبيعة الاقتصاد. إن المرء يجد «قبائل» تمارس الصيد وجمع الطعام، ويجد أخرى تمارس الزراعة البسيطة بالمجرفة، وقبائل أخرى تمارس تربية المواشي ورعايتها. وعلى أي حال، فإن ما هو واضح بشأن ظهور ما نتصور أنه الحضارة التقليدية الكلاسيكية للمرحلة الكلاسيكية هو أنها حضارة لم تكن قد بُنيت مباشرة على أساس اقتصادات «قبلية» من أي نوع من هذه الأنواع. والأكثر دقة هو أنها بنيت على مجتمعات مثل المسّيني والأتروري* اللذين كانا متأثرين تأثراً شديداً بالتقدمات العديدة في الحياة الريفية والحضرية أيضاً والتي وسمَت مجيء عصر البرونز، لا في أوروبة فقط وإنما في الشرق الأدنى بشكل رئيس، وهو المسمى بالهلال الخصيب، مع أجزاء من الهند والصين. في أثناء عصر البرونز، في حوالي العام 3000 قبل العصر العام، رأت أوراسيا تطور عدد من «الحضارات» الجديدة، وبالمعنى الفني من الثقافات الحضرية المستندة إلى زراعة متقدمة تستخدم المحراث، والدولاب، وتستخدم الري أحياناً.

لقد طورت تلك الثقافات عيشاً حضرياً ونشاطاً حرفياً متخصصاً ومن جملته أشكال من الكتابة، وبذلك بدأت بثورة في أشكال الاتصال وفي أشكال الإنتاج أيضاً. وهذه المجتمعات التي كانت مرتبة في تدرج طبقي إلى حد بعيد، أنتجت أشكالاً ثقافية متمايزة متدرجة تدرجاً طبقياً هرمياً وانتجت تنوعاً كبيراً من الأنشطة الحرفية، في وادي النهر الأحمر في الصين، وفي ثقافة هارابان في شمال الهند، وفي بلاد ما بين النهرين وفي مصر، وبعد ذلك في أجزاء أخرى من الهلال الخصيب من الشرق الأدنى وفي أوروبة الشرقية أيضاً. لقد كان هناك تطور متواز في كل أنحاء هذه المنطقة الشاسعة وكان هناك بعض الاتصال. وفي الحقيقة فإن الثورة الحضرية أدت إلى تطورات لا في تلك الحضارات الكبيرة فقط بل في «القبائل» أيضاً التي عاشت على أطرافها[8]، وهي التي تؤخذ على أنها قامت إلى حد ما «بأبوة» المجتمع الإغريقي.

---

* (المترجم): نسبة إلى مدينة مسينيا في اليونان، و مقاطعة أتروريا في إيطاليا، على التوالي.

(8) تشايلد 1964: 159، «إن نفس المقاومة للاستعمار تولد «اقتصاد عصر برونزي» يعتمد على التبادل التجاري من أجل الأسلحة على الأقل...».

ويشدد تشايلد على الدور الذي لعبه التبادل التجاري في العالم القديم الكلاسيكي، والذي نتج عنه أن الثقافات، والأفكار، والأفراد انتشروا انتشاراً واسعاً. والأرقاء طبعاً كانوا للتجارة ولم يكونوا مجرد عمال، «وكان من جملتهم الأطباء المتعلمون إلى درجة عالية، والعلماء والحرفيون كذلك والعاهرات... والحضارات الشرقية وحضارات البحر الأبيض المتوسط، بعد أن امتزجت، التحقت بها التجارة والدبلوماسية متجهة إلى حضارات أخرى في الشرق وإلى البربريات القديمة من الشمال والجنوب»[9]. حدث مثل هذا التبادل داخل المجتمعات وفيما بينها كذلك.

وكانت «القبائل» الموجودة على الأطراف، وهم أولئك «البرابرة» بالمعنى الفني الذين لم يكونوا ينتمون إلى الحضارات الكبيرة»[10] كانت قبائل متأثرة بهذه التطورات الكبيرة في المجتمعات الحضرية التي تبادلت معها المنتجات، وساعدت في نقل السلع، وهي السلع التي رأت فيها القبائل وهي تمر منقولة أهدافاً ممكنة من أجل الحركة الواسعة لتلك القبائل، وكان غزو البلدات وحركة مرورها طريقة حياة لبعض القبائل. هذه كانت هي الحالة التي وصفها ابن خلدون في روايته من القرن الرابع عشر عن النزاع في شمال إفريقية بين البدو الرحل وبين العرب المستقرين (أو المكافئين لهم بين البربر) وهي الحالة التي امتلكت فيها القبائل «تضامناً» (عصبية) أكبر بالمقارنة بالشعوب التي كانت أكثر تقدماً من الناحية التقانية[11]، وهو موضوع عالجه إميل دوركهايم في كتابه تقسيم العمل تحت عنوان «التضامن»[12]. معظم الحضارات العظيمة كان لها علاقات متشابهة مع «القبائل» المجاورة وعانت من غارات مماثلة،

(9) تشايلد 1964: 248 ـ 250.

(10) فكرة البربري بوصفه مقابلاً للمتمدن كانت فكرة مركزية لآراء الإغريق (ولآخرين أيضاً)، ولم يكن ذلك بشأن الشعوب القبلية فقط، وهو ما أدى بهم إلى الانتقاص من قيمة الفاعلين الآخرين. ومع ذلك، فليس كل الكتاب الإغريق قسموا العالم إلى الإغريق والبرابرة. كان هناك بعضهم من الذين نظروا إلى كل بني البشر بوصفهم متشابهين ولكن «الآخر «اكتسب فعلاً» وصفاً سلبياً إلى حد كبير... في أعقاب الحروب الفارسية» (فون ستادن 1992: 580).وعلى نحو مساو هناك كتاب يعترفون بالدَّين للحضارات القديمة الأخرى، تماماً مثلما هناك علماء معاصرون فعلوا الشيء نفسه (وقد نوقشت المسألة مناقشة حساسة من فون ستادن (1992). وأنا أعقب على رأي يتسم بالإصرار.

(11) ابن خلدون 1967 (1377).

(12) دوركهايم 1893.

فالصينيون عانوا من شعب المانشو، والهنود عانوا من التيموريين من آسيا الوسطى، والشرق الأدنى عانى من شعوب الصحراء المحيطة به، والدوريين من أوروبة. لم يكن هناك أي شيء فريد في هذه الناحية بشأن هجمات الجرمان والآخرين على العالم الكلاسيكي، إلا بقدر ما كانوا عاملاً كبيراً في تدمير الإمبراطورية الرومانية وفي الأفول المؤقت في أوروبة الغربية لإنجازاتها غير العادية. ومع ذلك فالقبائل لم تكن «ضواري» فقط، بل كانوا مهمين أيضاً، كما سنرى، من أجل أنفسهم خاصة مثلما هو من أجل التضامن أيضاً وأفكار الديمقراطية والحرية، وهي ملامح مرتبطة ارتباطاً شاملاً تقريباً مع الإغريق.

وما نشير إليه باسم المرحلة الكلاسيكة كان له بوضوح جذوره في اليونان السابقة لتلك المرحلة وفي روما السابقة، وذلك السرد هو السرد الذي يتابعه معظم المؤرخين الكلاسيكيين[13]. وهناك اتفاق عام على أن المرحلة الكلاسيكية قد بنيت على انهيار لحضارة سابقة. وفي العام 1200 قبل العصر العام «بدت اليونان إلى حد كبير مثل أي مجتمع من الشرق الأدنى»[14]. تماماً مثلما هو في أوروبة الغربية كان هناك فيما بعد انكسار مؤثر رافق سقوط الإمبراطورية الرومانية، وهكذا أيضاً يبدو أنه كان هناك انهيار مشابه للحضارة المِيْنَوِية ـ المسينية في اليونان في حوالي العام 1100 قبل العصر العام. ربما كان ذلك الانهيار بسبب الغزو ولكن مهما يكن فقد أدى في النتيجة إلى اختفاء ثقافة القصر. واتسم العالم الإغريقي لاحقاً «بالآفاق المنكمشة: لا مبانٍ كبيرة، ولا قبور متعددة، ولا اتصال غير شخصي، واتصال محدود مع العالم الأوسع»[15].

وعلى الرغم من أنه كانت هناك تشابهات مع الثقافات السابقة في المنطقة، وخصوصاً في اللغة، فهناك أيضاً مسألة، وهي خاصة بالتاريخ الأوروبي، تتعلق بما ميز المجتمع القديم Ancient عن المجتمع المتزامن معه أو عن المجتمعات السابقة له والتي تلت عصر البرونز، في الشرق الأدنى وفي غيره على حد سواء.

(13) أوزبورن 1996.

(14) أوزبورن 1996: 3.

(15) أوزبورن 1996: 32.

إن التغيرات، التي رأيناها، حدثت بالتأكيد في المجتمع الأسبق. واختفت ثقافات القصر (في الغرب). وظهر عصر الحديد، هنا كما ظهر في أماكن أخرى، جالباً معه استخداماً للمعادن أوسع بكثير مما كان عليه. ولكن المشكلة ليست غياب تحولات مهمة على مر الزمان، إن المشكلة تأتي من خلال عمل تمييزات مطلقة بين المجتمع البدائي القديم Archaic والمجتمع اليوناني (أي، المرحلة الكلاسيكة Antiquity)، ويُجعلان متباينين عن كل المجتمعات الأخرى، في حين أن بالإمكان تصور هذه الاختلافات بشكل أكثر فائدة بتعابير أقل راديكالية من ناحية تطورية أو تحولية، وخصوصاً إذا كانت الاختلافات ذات أهمية محلية في المقام الأول. لقد كان المجتمع البدائي القديم Archaic بشكل واسع مجتمع عصر البرونز، مثله مثل بقية المجتمعات المعاصرة له، وكان الإغريق ينتمون إلى عصر الحديد. ولكن المراحل تبعت إحداها الأخرى في نفس المجال الجغرافي والتجاري، مع اندماج الواحدة مع الأخرى. وعلى سبيل المثال، فإن آرثر إيفانز، عالم الآثار القديمة الذي اكتشف القصر الموجود في مدينة نوسوس Cnossos في جزيرة كريت، ادعى أن المينويين كانوا «أحراراً ومستقلين»، وهم أول حضارة أوروبية[16]، وبكلمات أخرى أقاموا سابقة للإغريق.

الحرية والاستقلال كلمتان نسبيتان وقد كان المينويون أكثر اعتماداً على الآخرين مما حسِب، كانوا في الحقيقة مرتبطين بالشرق الأدنى تجارياً، ومن هناك جاءت الإمدادات من القصدير والنحاس (وفي الجملة من قبرص) إضافة إلى سلع أخرى، لقد كانت الحاجة تدعو إلى القصدير والنحاس لصنع البرونز. وكانت الصلات الثقافية أيضاً حاضرة، وهناك دليل على علاقات مع مصر، كما هو مثبت بالرسم الموجود في مقبرة وادي الملوك الذي يعود تاريخه إلى حوالي 1500 عام قبل العصر العام، والذي يشير إلى وجود علاقات بين أوروبة، وإفريقية، وآسيا.

(16) إيفانز 1921 ـ 35.

أساليب الاتصال: الأبجدية

كانت إحدى نتائج التفكير على أساس الغزو القبلي لليونان من المتكلمين بالآرية هي إهمال الإسهامات السامية مع وضع التشديد الكثير جداً على الإسهامات الإغريقية فيما كانت بلا ريب تطورات ذات أهمية كبيرة. وعلى سبيل المثال، في أساليب الاتصال أضاف الإغريق علامات الحركة أو العلة إلى الخطة السامية ولذلك، فهم في عيون بعض العلماء، «اخترعوا» الأبجدية. وصارت الأبجدية الجديدة أداة من أهم أدوات الاتصال والتعبير. ولكن كان يمكن إنجاز الكثير جداً في الحقيقة بأبجدية الحروف الساكنة من قبل وضع علامات الحركة، وكان ذلك كافياً لليهود لينتجوا العهد القديم الذي يخدم بوصفه الأساس لليهودية، وللمسيحية، وللإسلام على السواء. وكان ذلك من قبلُ إنجازاً ضخماً تاريخياً، وأدبياً ودينياً، ومثل ذلك كانت أيضاً آداب اللغات العربية والهندية التي تطورت من النسخة الآرامية من الكتابة السامية، ومرة أخرى من دون علامات الحركة[17]. ولكن هذه الإنجازات كانت تُنتقص باستمرار فيما يتعلق بالإغريق، الذين كان موقعهم يقدر دائماً من وجهة نظر الهيمنة الأوروبية الأخيرة على العالم، أي، على نحو غائي. وهذه هي مشكلة المركزية الهيللينية[18].

إن نوعاً من الأبجدية، وهو نوع لم يمثل علامات الحركة وإنما هو بالحروف الساكنة فقط، كان متوافراً لمدة طويلة في آسيا، من حوالي العام 1500 قبل العصر العام، وهناك سمح بامتداد كبير للتعلم بين الشعوب المتكلمة بالسامية، وهم الفينيقيون، والعبرانيون، المتكلمون بالآرامية، ولاحقاً بالعربية أيضاً. وفي الحقيقة فإن العهد القديم، وبعدئذ العهد الجديد، استخدما كتابة هذا النوع، التي كان إسهامها قد أهمل من العلماء الكلاسيكيين الذين يركزون على اللغات الهندوأوروبية[19]. وزيادة على ذلك، فمع أنواع أخرى من الكتابة نفذت الإنسانية معجزات على أساس مراكمة المعرفة ونشرها، مستخدمة على سبيل المثال كتابات رمزية (لوغوغراف) من كتابة

---

(17) غودي 1987.

(18) انظر فون ستادين 1992 من أجل مناقشة شاملة وحساسة لهذه النقطة.

(19) غودي 1987: 60 ف ف.

الشـرق الأقصـى، وفيها تمثـل العلامة كلمة كاملـة أو تعبيراً *. وأنتج سـكان ما بين النهرين والمصـريون، أيضاً، كميات ضـخمة من الأدب، مستخدمين كتابات مشابهة، ولكنها لأسباب لغوية في بعضها يراها الأوروبيون «شرقية» لا كلاسيكية. وفي الحقيقة فإن العديد من الإنجازات التي يفترض أنها فريدة من المعرفة الأبجدية كانت ممكنة مع أشـكال أخرى من الكتابة. إن ترويج الأبجدية (كما فعل لينين على سـبيل المثال) بوصفها «ثورة الشرق» كان هو النظير لتسويقه للأمة الدولة في معارضة الإمبراطوريات متعددة الأمم، نظراً إلى أن الأمة الدولة أنتجت على ما يفترض أفضـل الظروف من أجل تطوير الرأسـمالية ثم الاشـتراكية. لقـد كان موقفاً أوروبيـاً مركزياً جداً. ومن الواضـح، أن الكتابة الصـينية التي قدمت تواصلاً فوق مسـتوى اللغة القومية، وكان يمكن أن تسـتخدم لتعليم كونفوشـيوس في كل لغة كانت ملمحـاً لإمبراطورية متعددة الأمم لا لوحـدات قومية، وهذا هو التعليل، لأسـباب ثقافية سياسـية، الذي من أجله رفض فرع بكين من الحزب الشـيوعي الصـيني تحت حكم ماوتسـي تونـغ الأبجدية لصالح استبقاء الحروف[20].

كان أحـد ملامـح الانتقال من اليونـان البدائيـة القديمـة Archaic إلى المرحلة الكلاسـيكة Antiquity هي ضـياع التعلـم والكتابة الخطية ب. وفكـرة وجود مرحلة من الأمية بين عصـر البرونز المتأخر وبين عصـر الحديد في اليونان فكرة نازع فيها برنال[21]، الذي يرى الأبجدية السـامية الغربية بوصفها قد نُشِرت في بحر إيجة قبل العام 1400 قبل العصـر العام وبوصـفها لذلك متطابقة مع الكتابة الخطية ب. وهو يقـترح أن الوثائـق لا بـد أن تكون قد بقيت من تلـك المرحلة، ولكن لا شـيء منها قد اكتشـف حتى الآن، وإن ورق البردي عرضـة للتحلل في المناخات الأوروبية. ومع ذلك، فهو يعترف أنه كان هنـاك «تراجع ثقافي كبير» بين القرنين الثاني عشـر والثامن، بعد انهيار ثقافات القصر المسينية.

*(المترجم): مثل رمز $ يمثل دولاراً.

(20) لينين 1962.

(21) برنال 1991: 4.

وحدث الإحياء بشكل تدريجي. ولكن حين عاد التعلم في القرن التاسع، لم يكن إحياء للكتابة المسينية وإنما كان تعلماً أبجدياً مُتَبنى من فينقيا التي ساعدت في نقل، وبرأيي، في تأليف الملاحم الهومرية. وفي أثناء المرحلة الفاصلة من «الأمية» استمرت الاتصالات مع أيونيا وفوق كل ذلك مع فينيقيا، وبشكل خاص مع قبرص، وهي بيت في منتصف الطريق كانت فيه أعمال الحديد ذات أهمية كبيرة في عصر الحديد الجديد الذي رأى الانتشار في البحر الأبيض المتوسط للإغريق والفينقيين مع أبجدياتهم المحددة الخاصة.

ليست الاتصالات ذات أهمية اجتماعية كبيرة فقط ولكنها تزودنا في الغالب أيضاً بنموذج لنوع من التطور، ومن التحول بين (محض) شفهي وكتابي، ومن ظهور الكتابات الرمزية، والمقطعية، والأبجدية، ومن مجيء الورق، والطباعة، والوسائل الإليكترونية، وفي هذا، فإن شكلاً جديداً واحداً خلَف الآخر ولكنه لم يحل محله، مثلما فعلت إلى حد كبير التغيرات التي حدثت في وسائل الإنتاج. لقد كان هناك نوع مختلف من التغيير. وقد شدّد العلماء على مرور مجتمعات ما قبل التاريخ أو المجتمعات الشفهية إلى المجتمعات المتعلمة أو التاريخية بوصفه مروراً ذا أهمية عظيمة. وهكذا كان. فأحد أشكال الاتصال يبني على آخر، والشكل الجديد لا يجعل الأسبق قديماً لا يستعمل وإنما يعدله في تنويعة من الطرق[22]. والعملية نفسها حدثت مع مجيء الطباعة، التي نُظر إليها بوصفها «ثورة» مهمة[23]. وهكذا كانت، مثل الكتابة. ولكن الكلام والكتابة اليدوية استمرا في كونهما ذواتي أهمية أساسية للإنسانية. ربما تغيرت «العقليات»، ولكن تقانات الفكر على الأقل تغيرت، وكان هناك استمراريات متعددة، في الاقتصاد مثلما هي في التاريخ السياسي.

الانتقال إلى المرحلة الكلاسيكة Antiquity

دعنا نلتفت إلى المشكلة العامة التي يطرحها فينلي، وهو مستكشف رئيس لإنجازات الإغريق، فيما يخص ظهور المرحلة الكلاسيكية. وكما لاحظنا من قبل فإن فينلي تصور تتابعاً فريداً يحدث في أوروبة، وعالم اليونان الكلاسيكي يظهر من عصر

(22) غودي 1987.
(23) إزينشتاين 1979.

البرونز (العام) إلى العصر البدائي القديم Archaic ثم إلى اليونان الكلاسيكية بعدئذ. والعصر البدائي القديم تخلص من مجمعات القصور من الأزمنة السابقة له والتي كانت واسعة الانتشار في الشرق الأدنى القديم، وظهر هناك أنظمة حكم سياسية مختلفة تماماً في أثينا وفي إسبارطة بشكل ملحوظ، وهي الأنظمة التي أدخلت الديمقراطية وصارت إضافة إلى ذلك أكثر فردية[24]. وقد رُفِضت الآن فكرة أن بلاد ما بين النهرين تكونت من أنظمة حكم المعبد ـ القصر المركزية إلى درجة عالية بوصفها فكرة تتصل بالدور الذي تقوم به السجلات المكتوبة[25]. إن علماء الآثار «ربما مالوا إلى الإفراط في تقدير درجة المركزية والسلطة» التي تمتعت بها الدول[26]. لقد كان هناك من التنوع أكثر مما يوحي به هذا النموذج ضمناً، وكانت هناك اتجاهات طاردة من المركز مثلما كانت هناك اتجاهات جاذبة نحو المركز، وهي اتجاهات كشفت عن نفسها بطرق متنوعة. وعلى سبيل المثال، «فإن الدولة، داخل المدن نفسها، قد تكون ضبطت إنتاج السلع المتصلة بالمكانة، ولكنها لم تحتكر ولم تكن تستطيع أن تحتكر الصناعة المتخصصة للسلع اليومية مثل فنون صناعة الخزف»[27].

المجتمع البدائي القديم «اخترع بِحُرية». و«البنية السياسية، التي تكونت من موظفين عموميين، ومجالس، ومن مجالس عامة في نهاية المطاف، كانت اختراعاً حراً»[28]. لقد استعاروا الكثير من الشرق الأدنى ولكنهم مهما أخذوا:

فإنهم تمثلوه فوراً وحولوه إلى شيء أصيل... لقد استعاروا الأبجدية الفينيقية، ولكن لم يكن هناك فينيقيون من أمثال هوميروس. وفكرة التمثال الواقف المثبت بقاعدته قد تكون جاءت إليهم من مصر... ولكن الإغريق، لا المصريين، كانوا هم الذين طوروا الفكرة... على توالي الأيام لم يخترعوا التمثال العاري فقط بوصفه شكلاً من الفن،

(24) فينلي 1970: 140.

(25) من أجل إعادة التفكير الحديثة بحضارة المعبد ـ القصر من مجتمع ما بين النهرين، انظر ستاين 1994: 13.

(26) ستاين 1994: 13.

(27) ستاين 1994: 15.

(28) فينلي 1970: 103 ـ 4.

ولكنهم، وبمعنى مهم جداً أيضاً، «اخترعوا الفن» نفسه... إن الاعتماد الإنساني على النفس والثقة بالنفس التي سمحت وعززت أمثال هذه الأسئلة، في السياسة مثلما هو في الفن، مستودعة في جذور المعجزة الإغريقية[29].

لقد اخترعوا عنصراً شخصياً في الشعر أيضاً، ونقداً اجتماعياً وسياسياً كذلك[30]، منتجين «فردية» جديدة ومشاهدين «ظهور المفاهيم الأخلاقية والسياسية الأساسية». وفي أيونيا «طرحوا مشكلات واقترحوا أجوبة عامة، عقلانية «غير شخصية»، واضعين الأسطورة جانباً لصالح اللوغوس أو العقل[31]، ومشجعين الجدال العقلاني»[32]. هذه مزاعم قوية قوة فوق عادية ولكنها ليست غير معتادة. ومع ذلك، فالكثير من بين المزاعم في حاجة شديدة إلى إثبات صلاحيتها. فنحن وجدنا «الاختراعات» السياسية في أماكن أخرى. وفي حين لم يكن لدى فينقيا هوميروس، فإن الساميين كانوا قد امتلكوا كتابهم المقدس. وبالنسبة إلى «الاعتماد الإنساني على النفس» و«الثقة بالنفس»، فكيف يبدأ المرء بعمل تقويم مقارن»؟

وفكرة «اختراع الفن» على أيدي الإغريق (ولو وصفت بتعبير «بمعنى معين من المعاني») تبدو احتكارية في التملك، مثلها مثل فكرة المؤرخ الاقتصادي، لانديس، الذي يكتب عن «اختراع الاختراع» على أيدي الأوروبيين المتأخرين. وعلى شكل مساو، فإن المزاعم عن إدخال العنصر الشخصي في الشعر، وإلى النقد الاجتماعي، وإلى الفردية الجديدة، وإلى المفاهيم الأخلاقية والسياسية، وإلى العقلانية، تبدو مزاعم مبالغاً فيها مبالغة كبيرة، وتجسد مزاعم مركزية عرقية إثنية عن تفوق التقليد الأوروبي على كل التقاليد الأخرى. وربما ينبغي أن يعتبر النحت الإغريقي حالة خاصة. إنه يميز المرحلة الكلاسيكية فعلاً، وذلك لأنه لا يوجد شبيه له تماماً في ثقافات أخرى. ومع ذلك، فإن هذه التقاليد الأخرى تمتلك إنجازاتها العظيمة الخاصة بها مثل الرسوم الموجودة في المقابر المصرية التي لم يتم تصوير الآلهة فيها بطريقة واقعية ذات شكل

(29) فينلي 1970: 145 ـ 6.

(30) فينلي 1970: 138 ـ 9.

(31) فنيلي 1970: 141.

(32) فينلي 1970: 142.

إنســاني مثلما هو في اليونان ولكن بطريقة «خيالية» أكثر تخييلاً وتشـبيحاً. ثم هناك المنتجات الرائعة للنحت الآشـوري. لقـد كانت اليونان القديمة Ancient قد سُـبقت بالثقافات السـيكلاديزية*، والمسـينية، والأركامينية (Archaemenic)، إضافة إلى الحثيين والشـرق الأدنى القديم، وهي بكل وضـوح تدين بشـيء ما لكل هذه التقاليد الفنية الأساسية.

إن ما يسـتحق الملاحظة بشـأن الإرث الأوروبي من اليونان بالقدر الذي يكون فيه الفـن معنيـاً، ليس هـو أن هذا الفن أشـار إلى الطريق قدماً إلى حـد كبير، وإنما هو أن كل التقليد الفني كان مرفوضـاً رفضـاً حاسماً لا من المسـيحية الأولى وحسب، بل مـن كل أديان الشـرق الأدنى الرئيسـة الثلاثة حتى عهد قريب تقريبـاً. وعلى الرغم مـن رأي بيركهـارت عـن الـزواج الروحي بـين اليونان وألمانيـا، لمدة تزيـد على ألف عام من المرحلة الكلاسـيكة، فإن أشـكال فنها على الأقل، كانت عملياً مسـتبعدة من كونهـا إنجازات للتقليد الأوروبي. لم يكن هناك أي شـك بوجود حركة تقدمية. وكان على المذهب الإنسـاني وعصـر النهضـة أن يعاودا اختراع الماضي، وبطرق مهمة كان الإسـلام في الواقع رمزياً، وحتى القرن التاسـع عشـر، كانت اليهوديـة رمزية كذلك مثلمـا كانت المسـيحية الأولى والبروتسـتانتية فيما بعد. كان يجب اسـترجاع التمثيل بالصور والتماثيل مرة أخرى، وبالتأكيد في مجال علماني.

دعنـا نحـاول أن ننظـر في مشـكلة إسـهام اليونـان بألفـاظ أقرب ما تكـون إلى التخصـيص. فالعـالم الكلاسـيكي الـذي ظهـر اكتسـب بالتأكيد بعض الميـزة فيما يخص الحضـارات الأخرى، لا بالإشارة إلى المسـائل العسكرية والتقانية فقط، ولكن في مسـائل الاتصـال أيضـاً، في ما سـميته أنا تقانة الفكر، مشـيراً إلى تطور الكتابة الأبجدية المبسـطة. في ورقة بعنوان «نتائج التعليم»[33]، اقترحنا واط وأنا أن اختراع الأبجدية كان قد فتح الطريق إلى ميدان النشـاط الفكري الذي كان قد أعيق بأشكال الكتابة السابقة (التي كانت طبعاً واحداً من أعظم اختراعات عصر البرونز). وذلك

* (المترجم): نسبة إلى مجموعة جزر جنوب بحر إيجة.

(33) غودي وواط 1963.

رأيٌ توصلت إلى تعديله في طرق متنوعة، ولكن لم أصل إلى تركه تركاً تاماً. إن تبني الإغريق للأبجدية كان متصلاً في الترتيب الزمني مع الانبثاق فوق العادي للكتابة الذي حدث شاملاً للعديد جداً من المجالات المختلفة التي ميزت العالم الكلاسيكي، وشكلت الأساس للكثير من فهمنا لذلك الزمان. فإذا كانت هناك أي مادة في زعم فينلي بشأن الفردية، وبشأن الأساليب الشعرية الجديدة، وبشأن «الجدال العقلاني»، وبشأن وعي ذاتي أكبر، وبشأن نقد الأسطورة، فإن هذا قد يكون مرتبطاً ارتباطاً تاماً بالعفوية الكبيرة المنعكسة على الذات والتي يستطيع التعليم الواسع المدى أن يشجع عليها. يكون الفكر معمقاً، وأكثر سَبْراً، وربما يكون أكثر انضباطاً، حين تعود إليك كلماتك راجعة على الصفحة. وأفكار الآخرين أيضاً يمكن أن تعطى شكلاً مختلفاً من الدراسة حين تعرض في «لغة مرئية». ولم يكن ذلك بفضل الأبجدية الجديدة فقط بل بحقيقة أن الكتابة كان يجري إدخالها إلى الثقافة التي كانت قد أهملت التعليم ولكنها كانت الآن حريصة على اللحاق بالجديد. والتحقت بالجديد لا في تبني أبجدية جديدة وحسب وفي تبني مواد مختلفة (لم تبق ألواح الصلصال)، بل في توسيع الكتابة أيضاً إلى ميادين فنية وفكرية عديدة، وفي تهيئة استخدام أوسع للتعليم.

كانت هناك أيضاً بعض الطرق الأخرى التي حققت بها الحضارات الكلاسيكية للمرحلة الكلاسيكية ميزة مقارنة نسبية معينة في مجالات محددة، وخصوصاً في نواحي تقانة البناء التي أنتجت نُصباً ضخمة مازالت تزين أراضي أوروبة وآسيا الصغرى اليوم. وبُنيت مدن رائعة، في اليونان، وفي أوروبة الواسعة، وفي آسيا ولاحقاً في روما. واستمرت تلك العملية بعد المرحلة الكلاسيكية كذلك. وفي الدولة الهيللينية «نشأت مدن إغريقية كبيرة... جاعلة هذه المنطقة من ذلك الحين فصاعداً أكثر المناطق الحضرية كثافة في العالم القديم»[34] «وكان تكاثر المدن الإغريقية في الشرق مصحوباً بانتعاش للتجارة الدولية والملكية العامة».

إن التقانة والحياة الحضرية هما مجالان من النشاط الإنساني يستطيع المرء فيهما أن يتتبع أثر تقدمات معينة على مدى مرحلة طويلة من الزمن بطريقة يكون

(34) أندرسون 1974 أ: 47.

من العسير أن يفعلها مع نواح أخرى من الحياة الإنسانية. وفي مجالات أخرى تبدو النظريات التي لها علاقة بعملية الحضارة أصعب على التأييد بكثير[35]. فقد كانت هناك «ثقافات أخرى» «متمدنة» بشكل مساو بمعنى عام جداً. ومع ذلك، وبقدر ما يخص التقانة كذلك، لم يكن الإغريق هم البناة الوحيدين للمدن، على الرغم من أن أطلالهم كانت مؤثرة للغاية بالنسبة إلى سكان المنطقة اللاحقين. وكانوا قد استفادوا مثل بقية الشرق الأدنى من صنع معدن رخيص في شكل الحديد، وهو الذي سهل الإنشاء في أساليب عديدة. إن الانصهار الواسع الانتشار للحديد لتنقيته، من حوالي العام 1200 قبل العصر العام، جعل الأدوات المعدنية أرخص بكثير وخفض في الوقت نفسه الاعتماد على المنتجين الصغار في الواردات من طرف الدولة أو من «كبار الأسر». كان فلز الحديد متوافراً تقريباً في كل مكان، مساعداً بذلك أحد نواحي العملية الديمقراطية، لا في اليونان فقط[36].

كان فينلي ينظر إلى التفرد المفترض للمرحلة الكلاسيكية الأوروبية نظرة واضحة بوصفه تفرداً خاصاً بالتطور اللاحق للرأسمالية، وذلك تماماً مثلما زعم العديدون بالنسبة إلى الإقطاع. كلاهما كان يجب أن يكون فريداً عديم النظير لأن التطور اللاحق لأوروبة كان فريداً عديم النظير. وفي عيني فينلي فإن «الخبرة الأوروبية منذ العصور الوسطى في التقانة، وفي الاقتصاد، وفي أنظمة القيم التي رافقتها، كانت خبرة فريدة في التاريخ الإنساني إلى أن بدأ التصدير الحديث». وذلك المدخل الغائي قد اشترك فيه وبرره مؤرخون قدماء آخرون. وعلى سبيل المثال، فإن خبيراً حديثاً يكتب بصراحة ومعترفاً ببعض المشكلات الغائية:

لأن اليونان القديمة وروما القديمة تمتعتا في الماضي بمكانة خاصة في الفكر الأوروبي، ففي تحركات قليلة جداً يجد المرء نفسه راجعاً مع كتابات أرسطو السياسية، وممارسة الديمقراطية في أثينا. ومرة تلو المرة، في متابعة تاريخ مجتمعنا الخاص لكي نفهم أشكاله الحاضرة، نجد أنفسها متابعين للأساطير حول اليونان القديمة ومن خلالها نتابع تاريخ اليونان القديمة[37].

(35) إلياس 1991 آ.

(36) فينلي 1973: 147.

(37) أوزبورن 1996: 1 ـ 2.

ومع ذلك فإن تلك المكانة الخاصة في الفكر الأوروبي التي يشير إليها لا تشير بالضرورة إلى التفرد ولا تشير مع ذلك إلى الأصول النهائية. إنها تظهر فقط الصفات الأسطورية لعلماء ما بعد عصر النهضة. وذلك لا يوقف المؤلف عن ادعاء مزاعم كبيرة عن إسهام اليونان والغرب لتاريخ العالم، وخصوصاً لتاريخه الفني.

ليست أسطورة أوروبية بشكل كامل أن نجد في عالم الإغريق الكلاسيكيين أصول ملامح عديدة جداً هي أساسية لتراثنا الغربي الخاص بنا. أشكال كاملة من الفكر والتعبير تملك منبعها وأصلها في اليونان بين الأعوام 500 و 300 قبل الميلاد، والفكر السياسي المجرد الواعي بذاته والفلسفة الأخلاقية، والبلاغة بوصفها دراسة مستقلة بنفسها، والمأساة، والملهاة، والمحاكاة الساخرة، والتاريخ والفن الطبيعي الغربي والأنثى العارية، والديمقراطية بوصفها نظرية وممارسة[38].

الجملة الأخيرة تدعي زعماً قوياً جداً، ولو كان محدوداً بالغرب مع ذلك، ولكن المؤلف يقول على ما يبدو إن العالم نفسه مدين بأنماط معينة من الفكر لليونان القديمة Ancient، التي كانت هي «المنبع»، وذلك يبدو زعماً أقوى كذلك، وأقل قابلية للقبول.

ومع ذلك، فالعديد من هذه الملامح كانت موجودة في شكل جنيني بين إغريق مرحلة ما قبل الكلاسيكية، ولكنها كانت موجودة في مجتمعات أخرى أيضاً. فالتحدث عن الفلسفة الأخلاقية بوصفها خاصة بشكل رئيس باليونان، على سبيل المثال، معناه أن تهمل كتابات الفلاسفة الصينيين، مثل مينسوس (Mencius). ومعناه، وربما كان هذا أكثر أهمية، أن تصرف النظر عن العناصر الأخلاقية الجنينية والفلسفية في الأعمال الشفهية مثل إنشادات باغر من اللوداغا[39]، فمن الصحيح أن دراسة البلاغة مثل دراسة التاريخ قد تكون ملمحاً للمجتمعات الكتابية وتنتج عن استخدام الكتابة، مثلها مثل «الفكر السياسي المجرد الواعي بذاته» والبنود الأخرى التي يضعها في القائمة. ولكن من الخطأ أن نفترض أن فهم قدرات الكلام الرسمي[40]، وقدرات السياسة[41]، على سبيل المثال، احتاج

(38) أوزبورن: 2

(39) غودي 1972 ب.

(40) بلوخ 1975.

(41) بايلي 2004.

إلى اختراعه من طرف الإغريق. وقد يكون الإغريق قد عالجوا هذه الملامح «بوعي أكبر للذات» لأن التعليم يشجع الانفعالية العفوية، ولكن ذلك لا يشير إلى فراغ كان موجوداً قبل ذلك.

وتنشأ مشكلة، من المؤرخ الكلاسيكي أوزبورن، بسبب إصراره على الاستحواذ على مدخل «غائي»، في النظر إلى العالم القديم من أجل الحصول على الدليل على «ظروف ظهورنا مجتمعاً متمدناً»(42). وفي الحقيقة، فهو يذهب إلى اقتراح أنه «في معنى من المعاني، في الحقيقة، كانت اليونان الكلاسيكية هي التي خلقت العالم الحديث»(43). وهذا تماماً مثلما يستطيع المرء أن يقول إن العالم الحديث هو الذي «خلق اليونان». القولان منضفران. إن ما كان جيداً بشأن الثقافة الأوروبية كان له جذوره في اليونان، وكان جزءاً من هويتنا. وقد كتب بيركهارت فعلاً عن «زواج روحي» بين اليونان وبين بلده الخاص ألمانيا، لكي يكون القدماء بذلك قد امتلكوا كل شيء جيد اتسم به المحدثون. مثل هذه المزاعم يجب أن تثير قدراً من الريبة في القارئ الناقد.

الاقتصاد

الكثير من التفرد في المرحلة الكلاسيكية والذي كان يفترض أنه وضع تلك المرحلة على مسار مستقل كان تفرداً متصلاً مع تقدمات في التعليم، فهو الذي جعل الإغريق واضحين جداً بشأن إنجازاتهم وأهدافهم الخاصة. وإحدى الميزات عُزيت إلى الإغريق في مجال السياسة وفي الفن كذلك. ولكن كان هناك ميدان آخر كان ينظر فيه إلى الإغريق من قِبَل بعضهم بوصفهم لا ينظرون إلى الأمام أبداً، وكان ذلك الميدان هو الاقتصاد.

لقد كان المؤرخ القديم صاحب النفوذ موسى فينلي حازماً بشأن الاختلاف الأساسي بين «الاقتصاد القديم» Ancient وبين اقتصاد مجتمعات عصر البرونز(44). ورأيه يَدِين بقدر كبير لعمل كارل بولاياني ولكنه يعود أيضاً إلى الوراء إلى جدال القرن

(42) أوزبورن 1996: 3.

(43) أوزبورن 1996: 17.

(44) فينلي 1973.

التاسع عشر الذي تركز في عالمين هما: كارل بوخر وإدوارد ماير[45]، ولكنه شمل، على نحو أوسع، كلاً من ماركس وويبر. لقد رأى بوخر الاقتصاد الأوروبي يتطور في ثلاث مراحل هي: العائلة وتتركز في أهل البيت في الأسرة، والحضرية وقد تميزت بالتخصص المهني والتجارة، والاقتصاد الإقليمي أو الوطني، وهي الأطوار التي توافقت بدورها مع المرحلة الكلاسيكة Antiquity، والعصور الوسطى، والعصر الحديث. ووضع ماير من ناحية ثانية تشديداً كبيراً على النشاط التجاري تحت الاقتصاد القديم، أي، على النواحي «الحديثة» من ذلك الاقتصاد. وكان المدخل الأخير منسجماً مع الفكرة المبكرة لويبر (والتي جرى تطويرها لاحقاً وصارت أقرب إلى ماركس)، وهي أن المجتمع الروماني كان قد صار من قبلُ متصفاً بوضوح بالرأسمالية، على الأقل «بالرأسمالية السياسية»[46]. وبالنسبة إلى بعض المؤلفين فقد كانت المشكلة العامة التي تكمن خلف هذا الاتجاه هي أن نظريات التحديث، حسب كلمات غارلان، «قادت في الغالب إلى اعتذار عن نظام الاستغلال الرأسمالي» عن طريق الإصرار على وجود الأسواق في المرحلة الكلاسيكية للتاريخ القديم للإغريق[47]. وفينلي نفسه يضع جانباً بشكل حازم الروابط مع الشرق الأدنى الأسبق أو مع الرأسمالية.

فالموضوع ليس كون الإغريق «اخترعوا» الاقتصاد، كما قد زُعم أنهم فعلوا مع الديمقراطية والأبجدية. في الحقيقة إنهم لم يمتلكوا، برأي فينلي، اقتصاد سوق قط، ولكنهم على الرغم من ذلك طوروا شكلاً مختلفاً عن أشكال عصر البرونز التي قادت لاحقاً إلى شخصية متفردة لأوروبة. ولكن السوق نفسه في هذا الرأي لم يظهر إلا مع الرأسمالية والبورجوازية فقط. ومع ذلك، ففي الوقت الذي تمنعُ فيه فينلي ميولُه الماركسية من أن يسمح للملامح الرأسمالية أن تتغلغل في اقتصاد المرحلة الكلاسيكة، فإن هذه الميول تجبره على أن يعطي رواية تميز ذلك الاقتصاد عن جيرانه ويعالجه بوصفه مرحلة تمهيدية من أجل الأطوار اللاحقة من التاريخ الأوروبي.

(45) ول: 1954.

(46) لوف 1991: 233.

(47) كارليدج 1983: 5. ترجمتي.

وبالنظر إلى تطوير أوروبة للرأسمالية، فإن فينلي يرى «الحضارة الأوروبية ممتلكة لتاريخ فريد، وأن من المشروع أن يُدرس بوصفه موضوعاً متميزاً»[48]. في هذا المخطط «يجب أن يبقى التاريخ وما قبل التاريخ موضوعين متميزين للبحث». وهذا يعني أن تُستبعد من الدراسة «حضارات مهمة، وخلاقة من الشرق الأدنى القديم»، كان يُظن بها عموماً أنها حضارات قبل تاريخية، في حين كانت اليونان تاريخية، على الرغم من أن التقسيم فيه القليل من العقلانية في نهاية المطاف سواء على أساس أساليب الاتصال أو على أساس أساليب الإنتاج، وكان قد تم استخدام التعليم (الأبجدي) على نحو أكبر بكثير من أجل الاتصال والتعبير في المجتمعات الكلاسيكية ويمكن أن يكون قد تم استخدام أكبر للأرقاء في الإنتاج، ولكن هذا المجتمع لم يكن فريداً في أي من المجالين. ووفقاً لرأي فينلي لا توجد مناقشة من أجل تضمين هذه المجتمعات في شبكة مجتمعات الشرق الأدنى من أجل التشديد على الاستعارات وعلى الارتباطات الاقتصادية أو الثقافية بين العالم الإغريقي ـ الروماني وعالم الشرق الأدنى، ويزعم وهو يقفز عن العديد من الثقافات أن ظهور الخزف الصيني الأزرق ويدجوود (Wedgewood) لا يتطلب ضم الصين بوصفها جزءاً لا يتجزأ من تحليل الثورة الصناعية.

وعلى النقيض، فإن تأكيد هذه الاتصالات نادراً ما يقود إلى الخطأ. وأنا أقترح أن محاكاة أساليب صنع الخزف الصيني في مدينة ديلفت* والمنطقة السوداء، كما هو في حالة القطن الهندي، يجب أن تعد مركزية لدراسة الثورة الصناعية، وذلك لأن هذه العمليات نفسها، المنقولة من الشرق، هي التي شكلت الأساس للتحولات التي وقعت. وبشأن فصل التاريخ وما قبل التاريخ فأنا لا أستطيع أن أرى أسساً كافية لمثل هذا الشق المتطرف الراديكالي إلى قسمين في ذلك الزمان على أساس طبيعة الدلائل الخاصة بالماضي، وخصوصاً إذا كانت تعني إهمالاً للمسألة المهمة عن الانتقال من ثقافات عصر البرونز. وعلى الرغم من ذلك، فإن فينلي يحاول أيضاً أن يميز الاقتصاد القديم على أساس أكثر واقعية حين يكتب فيقول:

---

(48) فينلي 1973: 27.

*(المترجم): ديلفت: مدينة في الأراضي المنخفضة اشتهرت بالخزف. والمنطقة السوداء: منطقة صناعية في إنجلترا، وسميت بذلك لشدة التلوث الصناعي فيها.

اقتصادات الشرق الأدنى كانت محكومة بمجمعات قصر رحيب، أو معبد، وهو الذي كان يمتلك الجزء الأكبر من الأراضي الزراعية، واحتكر عملياً أي شيء كان يمكن أن يدعى «إنتاجاً صناعياً» إضافة إلى التبادل التجاري الخارجي (الذي يشمل التبادل بين المدن، لا مجرد التبادل مع الأجزاء الأجنبية)، وهو الذي نظم الحياة الاقتصادية، والعسكرية، والسياسية، والدينية للمجتمع من خلال عملية مفردة معقدة، بيروقراطية، تحافظ على السجلات، وهي التي تعتبر كلمة «جِرَاية»، إذا أخذت بالمعنى الواسع، وصفاً بكلمة واحدة هو وصف جيد بقدر ما أستطيع أن أفكر في ذلك. وما من شيء من هذا له علاقة بالعالم الإغريقي الروماني إلى أن دمجت فتوحات الإسكندر الأكبر ثم الرومان لاحقاً أراضٍ شاسعة من الشرق الأدنى.

ويضيف فيقول: ونتيجة لذلك «فليس هناك موضوع مفرد واحد أستطيع أن أناقشه من دون العودة إلى أقسام متقطعة غير متصلة»[49]. ولذلك يجب أن يستبعد الشرق الأدنى. والعالم الإغريقي الروماني كان عالم «المِلْكية الخاصة» في حين يقترب الشرق الأدنى من فكرة الاستبداد الآسيوي، أي، إذا كنا «نركز على الأنواع المهيمنة، من أنماط السلوك المميزة». لقد كان البحر الأبيض المتوسط منطقة زراعة ترويها الأمطار (ويُنظر إلى ذلك بصفته ميزة حاسمة لصالح أوروبة من قبل كتاب آخرين من أصحاب المركزية الأوروبية مثل مان)[50]، ومتخصصة بزراعة أشجار الزيتون، في حين أن وديان الأنهار في مصر وفي بلاد ما بين النهرين احتاجت إلى تنظيم اجتماعي مركب لتجعل أنظمة الري تعمل. ولكن وكما يدرك فينلي فإن الإغريق تحت الإسكندر الأكبر (مات في 323 قبل العصر العام) ولاحقاً الرومان سيطروا بدقة على هذه المناطق المروية وطوروا إلى الشمال من البحر الأبيض المتوسط خبرة عملية كبيرة في ضبط الماء، على الرغم من أن ذلك لم يكن للفلاحة بشكل رئيس. وعلى أي حال فقد كان الماء عنصراً واحداً فقط في هذا الشق إلى قسمين. وفكرة الاستبداد الآسيوي والملكية الجماعية تتبع أفكار القرن التاسع عشر عن الشرق، وهي الأفكار التي سيظهر نقدها في الفصل الرابع كما سيظهر كذلك تحت عنوان علم السياسة

(49) فينلي 1973: 28.

(50) مان 1986: 185.

أدناه. وهكذا أيضاً مع فكرة الهيمنة، التي يُظن أنها كانت مرتبطة بضبط الماء. وفي الوقت الذي يكون من الصحيح أن وديان الأنهار مع تربتها الخصبة أعطت محاصل استثنائية ووصلت إلى أن تكون ذات أهمية مركزية، فإن بلاد ما بين النهرين شملت العديد من المناطق التي يرويها المطر، وذلك بالضبط مثلما كان إنتاج الزيتون مهماً أهمية خاصة في إفريقية الشمالية، حول قرطاجة على سبيل المثال. إن مجتمعات المعبد التي يشير إليها فينلي لم تكن موجودة في كل مكان في الشرق الأدنى القديم Ancient وهي في الحقيقة ظهرت أيضاً في المجتمع الكلاسيكي. وهو نفسه يلاحظ «مجمع المعبد العظيم في ديلوس»[(51)] مع سجلاته المالية التفصيلية. وما من واحد من الاقتصادات في المنطقة انسجم مع نمط نقي، وكان هناك العديد من التشابهات بين الممارسات الاقتصادية لمختلف المجتمعات ـ وهي كافية للتشكيك في أي رواية تركز في تفرد الإغريق وحدهم.

وعلى الرغم من ذلك، ففي عيني فينلي، وكان قد اتبع عملَه عديدون في الأيام الحالية، كان يجب أن نرى ظهور المرحلة الكلاسيكية Antiquity على أساس عملية تاريخية حدثت في اليونان ولم تحدث في أي مكان آخر. وانهيار حضارة عصر البرونز (وهو حدث ليس بالفريد بشكل كامل) لحق به عصر ظلام القصائد الهومرية (التي رآها بعضهم مسينية)، وظهور اليونان البدائية القديمة Archaic مع مؤسساتها السياسية الجديدة وأخيراً مجيء العالم الكلاسيكي.

وليس الأمر، مع ذلك، أمر طبيعة الاقتصاد فقط، وإنما الأمر الذي جرى التساؤل عنه هو وجود مثل هذه المؤسسة أصلاً. وفي استعراض حديث للمناقشة العامة، يتبع كارتليدج فينلي (وهازبروك أيضاً) في رؤية المدن بصفتها «فريدة في التاريخ» (وما الذي ليس كذلك؟) ويجادل في أن «(الاقتصاد) لم يكن في الحقيقة، مجالاً متبايناً، وشبه مستقل استقلالاً ذاتياً من مجالات النشاط الاجتماعي في اليونان البدائية القديمة واليونان الكلاسيكية، وبناء على ذلك لم يكن قد تم تصوره بهذه الصفة»، وأنه «ينتمي إلى صنف من التشكيلات الاقتصادية قبل الرأسمالية والتي يأخذ فيها

(51) فينلي 1973: 186.

توزيع السلع وتبادلها أشكالاً مختلفة نوعاً ما، عن تلك الجارية في العالم الحديث، وهي لذلك، قبل ـ اقتصادية، وبشكل يمت أكثر للموضوع بسبب غياب نظام الأسواق المترابطة فيما بينها والمثبتة للأسعار»[52]. وهذا اختلاف واسع، وأكثر تجريداً ولا يميز المرحلة الكلاسيكة عن مجتمعات عصر البرونز. ومرة أخرى يكون الإلهام هنا من كارل بولانايي[53]. ففي كتابه عن: التجارة والأسواق في الإمبراطوريات الأولى، رأى بولانايي ثلاثة أنماط عامة للاندماج، وهي التبادلية، وإعادة التوزيع، وتبادل السوق. هذه الأنماط المختلفة كانت مرتبطة تقريباً ارتباطاً فريداً مع أطر مؤسسية معينة. وكما سبق أن رأينا، فقد كانت أفكار مطالع القرن التاسع عشر عن الاقتصاد الإغريقي في الأزمنة البدائية القديمة أفكاراً محكومة بفكرة السيطرة من قبل العائلات[54]، وكان بعض المؤلفين قد رأوا أن معاملات السوق لم تظهر إلا فيما بعد فقط. ومع مجيء الصوت القوي من بولانايي، وهو الذي وصل إلى أن يهيمن على الدراسات الكلاسيكية (ولكن لا على دراسات الشرق الأدنى)، وُضعت التحولات في الاقتصاد على إطار نظري أكثر عمومية، وعلى كون المجتمع الأول قد اتصف بالتبادلية وإعادة التوزيع لا بالتجارة. وأقر بولانايي ببعض المزيج ولكن اتجاه مناقشته تحرك لصالح أنماط من «الاقتصاد» مختلفة اختلافاً قاطعاً، نمط يستبعد الآخر. فتحويلات السوق يمكن أن تبرز في المجتمعات الرأسمالية فقط.

ولكن ما لم يعرّف المرء السوق بطريقة ضيقة جداً، فإن الأسواق بالتأكيد قد وجدت على مدى أوسع بكثير، ومع اقتصاداتها التي كانت اقتصادات ما قبل عصر البرونز إلى حد كبير، لقد كان لدى إفريقية لزمن طويل أسواق مهمة لكل قرية، وهي شؤون أسبوعية ذات أهمية كانت تعمل على مبادئ السوق بشكل عام، وهو الأمر الذي عناه بولانايي. وذلك ليس رأياً شخصياً فقط ولكنه رأي يراه معظم المؤرخين ومعظم علماء الإنسان في الميدان. ويستند هذا النقاش في جزء منه إلى اختلاف يجري وضعه بين الأسواق المهمة الحقيقية (مكان السوق)، وبين المبدأ المجرد عن تبادل السوق. ومناقشتي هي أن المرء لا يحصل على واحد من دون الآخر. إن بولانايي يصر على

(52) كارتليدج 1983: 5 ـ 6.

(53) بولانايي 1957.

(54) ول 1954.

ما يدعوه هو ترسخ الاقتصاد الإغريقي والاقتصادات الأخرى قبل الرأسمالية في كيان وسياق خاص بكل منها، أي، على طبيعتها غير المتمايزة فيما يتصل بالنظام الاجتماعي. ولكن، ومثلما لاحظ كثيرون من المعلقين، فإنه لا يفعل هذا إلا عن طريق تجاهل عناصر السوق في هذه الاقتصادات. وسبق أن قام أوبينهايم، الذي كان لديه الكثير من التعاطف مع مدخل بولانايي، قام من قبل بنقد هذا الحذف لما بين النهرين. والعديدون من النقاد فعلوا الشيء نفسه بالنسبة إلى اليونان نفسها، على الرغم من أن آخرين، مثل هوبكنز، وبعد أن كانوا قد أدركوا بعض نواحي الضعف، دافعوا عن فكرة الاختلافات القاطعة.

وبعد فحص حالة بلاد ما بين النهرين ومقارنتها مع منطقة ما بين الأمريكيتين، ميزوأمريكا، أو المكسيك وأمريكا الوسطى، يقترح غليدهيل ولارسون أننا نحتاج، بالنسبة إلى العلاقة مع كل من بولانايي وماركس، أن نأخذ وجهة نظر في الاقتصاد أكثر حركية دينامية، وأقل ميلاً إلى الثبات: «فقد يكون النفع من الناحية النظرية في التركيز على العمليات التي تقود إلى دوائر من إعادة المركزية بعد أحداث «التحويل إلى إقطاع» التي تخضع لها كل الإمبراطوريات القديمة نفعاً أكثر من التركيز على مسائل ثابتة بشكل أساسي وهي التي تهتم فقط بمأسسة العملية الاقتصادية تحت أطوار من استمرارية سياسية أكبر. إن منظوراً طويل الأمد يوحي بوضوح أن الإمبراطوريات القديمة أكثر حراكية وتعقيداً في مَحارِكها التطورية مما يفترض في الغالب»[55]. فالتجار كانوا مهمين للحكومة ولأنفسهم معاً في المجتمع الحضري الأول، مثل ما بين النهرين وأمريكا الوسطى. فقد كان الملوك الأكاديون يتدخلون نيابة عن التجار الذين يغامرون في الذهاب إلى الخارج، في حين كان رفض المتاجرة بين الأزتك مدعاة للقيام بهجوم[56].

والمشكلة هي أن هذه الأصناف الاقتصادية تميل إلى فرض تمانع وحجب في علاقة أحدها بالآخر. والأخذ برأي بولانايي بأن الاقتصاد القديم كان محكوماً بإعادة التوزيع

(55) غليدهيل ولارسون 1982: 214.
(56) آدمز 1966: 164.

(وبهذا المعنى كان اقتصاداً غير حديث) يقود إلى اتجاه مقدَّم غالب لتقليل أهمية أي شيء يشبه معاملات السوق. وذلك هو ما يحدث في دراسة فينلي للاقتصاد القديم الذي كان جهده في هذا الاتجاه، مثل جهد بولانايي، مدفوعاً بكراهيته للسوق. وكان ذلك جزءاً لا يتجزأ من إيديولوجيتهما الاجتماعية. والرأي البديل لبولانايي، إذاً، وهو الرأي الذي امتلك في السابق سيطرة كبيرة، لم يبق له الكثير من التصديق. وفي الوقت الذي يتنقد فيه كارتليدج انتقاداً قوياً جانب بولانايي، يدرك أن التجارة كانت مهمة، وإن لم تكن مهمة بالفخار، ففي المعادن على الأقل (كما كان يجب أن تكون في عصر البرونز، وهي أقل من ذلك في الحديد الذي كان أكثر شمولاً)، ولكنه يزعم أننا نحتاج إلى الإقرار بتمييز هازبروك بين الاهتمام بالاستيراد والاهتمام التجاري. هل هذه التمييزات في الحقيقة حصرية؟ وبالنسبة إلى عمومية المجتمعات الأسبق فنحن لا نملك دليلاً على أن مجتمعات العصر الحجري استبعدت تبادل البيع والشراء في السوق واستبعدت التجارة، بل على العكس من ذلك تماماً. وفي الحقيقة في المجتمعات الحديثة من ذلك النوع فإن تبادل السلع والخدمات، وليس بالضرورة مقابل «المال»، كان له أهمية كبيرة[57].

وفي حين أن من الممكن أن نتخيل أسواقاً مهمة (أماكن السوق) لا تعمل بالطريقة نفسها مثل الأسواق المعاصرة، فإن من العسير أن نراها معزولة عزلاً كاملاً عن ضغوط عوامل من العرض والطلب. وفي الحقيقة، حين كنت أعمل في هذا النوع من مواقف «العصر الحجري»، خَبِرت تغيراً بالجملة في قيمة نقود الصَّدَف (الصدف الأصفر) في مطالع الثمانينيات من 1980، حين صار من الأصعب فالأصعب الحصول على هذا الشكل من العملة، لقد لعب العرض والطلب دوراً بالتأكيد. وعلى الرغم من محاولات كلتا الإدارتين (في غانا وفي فولتا العليا) لإحلال الشكل الخاص من عملتها، فقد استمر الصدف الأصفر في أن يكون مهماً للتبادلات العابرة للحدود ولبعض الأنشطة الشعائرية كذلك. ولكن كلما صارت أندر فاندر ارتفعت قيمتها، بصفتها عملية «حديثة»، أعلى فأعلى. وفي رأيي، فإن محاولة فصل أماكن الأسواق ومبادئ السوق (العرض والطلب) فصلاً كاملاً عن الأنماط التبادلية الأخرى هي محاولة محكومة بالفشل.

---

(57) انظر على سبيل المثال كوكري ـ فيدروفيتش 1978 في «النمط الإفريقي من الإنتاج».

إن طبيعة الاقتصـــاد الأول ودور التجارة أيضـــاً تهيمن على مجموعة مهمة حديثة مـن المقـالات عن تبادل البيع والشـراء التجـاري في المرحلة الكلاسـيكة Antiquity التـي تدور حول عمل فينلـي[58]. وأحد المؤلفين في هذه المجموعة، وهو سـنودغراس، يبين اسـتخدام الحمولة الثقيلة من أجل اسـتيراد فلز الحديد والمرمر[59] في اليونان البدائية القديمة Archaic، ولكنه يتبنى تعريفاً ضيقاً للتجارة، لعملية «البيع والشراء التجاري» بوصفها «عملية شراء وحركة سلع من دون معرفة للمشتري الآخر أوتحديد هويتـه»[60]. ولذلـك فإن معظم شـحنات هـذه المرحلة لم يكن من الممكن تصـنيفها بصـفة تجارة، تبادل بيع وشـراء تجاري، لأن المرء يعرف الزبون النهائي. وهو يقترح أن حالة مشابهة قد تكون وجدت بالنسبة إلى الفينيقيين في الجملة، وهم الذين كانوا مشهورين بصفتهم متاجرين عظماء من البحر الأبيض المتوسط[61]. ولكن، ولو كانت هـذه هـي الحالة مع ذلك، فإن تعريفه بعيد عن أن يكـون الوحيد أو أن يكون هو فكرة الحس العام الحصـيف عن التجارة مع ذلك، ويبدو أنه كان قد اسـتُلهِم من رغبة في جعل اليونان مختلفة وأكثر «بدائية» بطريقة أشبه بطريقة بولانايي.

والبديـل لهذا الافتراض ليس فكرة أن مثل هذه التبـادلات التجارية كانت متماثلة مـع التبـادلات في العالم الحديـث. فكما يصـر هوبكنز بشـكل محق، متبعـاً في ذلك سـنودغراس، فـإن مـن الممكن تبادل السـلع بطرق مختلفـة[62]. ولكن هنـاك ناحية تجاريـة موجودة عـادة، مثلما يرى المرء من ترتيبات التجـارة الإغريقية ومن الإدراك أنـه في المرحلـة النهائية مـن عملية خلق تمثـال بدائي قديم فإن «الزبـون يدفع مؤونة الفنان والمسـاعد طـوال مرحلة العمل» ويدفـع كذلك تكاليف المرمـر ونقله[63]. وكان الدفـع يتم بطـرق مختلفة. ومرة أخرى فنحن لا نصـر على أن هـذه التبادلات عينها متماهيـة مع التبـادلات الحديثة (على الرغم من أنها في هـذه الحالة قريبة لتبادلات

(58) غارنسي، وهوبكنز، ويتيكر 1983.

(59) سنودغراس 1983: 16 ف ف.

(60) سنودغراس 1983: 26.

(61) وهو يدعي (بشكل مشكوك فيه) أنهم كانوا يستطيعون بسهولة التحول إلى الزراعة.

(62) هوبكنز 1983: 10.

(63) سنودغراس 1983: 20.

مايكل أنجلو في محاجر مدينة كارارا في أثناء عصر النهضة)، ولكنها على الأقل قابلة للمقارنة، ويجب أن تعامل بوصفها منتمية إلى نفس الشبكة الاقتصادية العامة. وعلى الرغم من أن البعض قد يرى التجارة الإغريقية تجارة تبدي تمييزاً أساسياً بين الاهتمام بالاستيراد وبين الاهتمام «التجاري»، فإن آخرين قد يتصورون الأصناف غير حصرية بحق. وعلى الرغم من أن هويكنز يعتبر نموذج فينلي عن الاقتصاد القديم «إلى حد كبير أفضل المتوافر»، فإنه يذهب بعدئذ إلى أن يقترح «توسيعاً» تفصيلياً في شكل سبعة بنود «لتكييف النمو والانهيار الاقتصاديين المتواضعين». ويبدو أن هذه المقترحات تعدل تعديلاً جذرياً راديكالياً أي وجهة نظر من نوع وجهة نظر بولانايي عن الاقتصاد القديم Ancient، مثل تلك التي يحتضنها فينلي، على الرغم من أنه يصرح بكون نموذج فينلي «مرن مرونة كافية ليدمج هذه الحركة الدينامية المتواضعة»[64]. وقد يبدو للآخرين أن هذا الاعتراف كان نوعاً ما بسبب الوجود المادي حين المناقشة لهذا العالِم «المتميز المؤثر» وأن هويكنز في الحقيقة أشار بوضوح إلى المشكلات المتصلة مع الموقف «البدائي»، من دون أن يتبنى في الوقت نفسه موقفاً «حديثاً».

فوجهة نظر فينلي، إذاً، لم تكن مقبولة قبولاً شاملاً من العلماء الكلاسيكيين. فقد رأى تاندي نشاطاً تجارياً جديداً ونمواً في السكان في القرن الثامن قبل العصر العام، ورآه حاسماً لتطور اليونان، وخصوصاً في تأسيس المستعمرات فيما وراء البحار، مع كون التجار هم في معظمهم طبقة النبلاء («أفضل الرجال»). وقاد ذلك النشاط بدوره إلى تطور المدن الدول، وإلى «انهيار تشكيلات إعادة التوزيع»[65] وإلى نمو ما يدعوه هو «نظام السوق المحدود، الذي أثبت أنه الآلة التي ولدت النتائج النهائية للتحول الاقتصادي والاجتماعي: بداية الملكية الخاصة، ونقل ملكيات الأرض، والدَّين، والمدن الدول»[66]. وبالنسبة إليه فإن هذا يمثل بداية العالم الرأسمالي، وهو استنتاج يضعه بشكل حازم في المعسكر «الحديث» لا «البدائي»، ثم إن الاقتصاد التجاري وصل فيما بعد إلى أن يكون راسخاً رسوخاً ثابتاً. وفي هذه المناقشة، على كل حال، يدفع تاندي ببساطة «بدائية»

(64) هويكنز 1983: 21.

(65) تاندي 1997: 4.

(66) تاندي 1997: 230.

العائلات إلى الخلف أكثر، إلى أزمنة ما قبل التاريخ البدائي القديم pre-Archaic التي يبقى فيها غياب الأسواق موضع تساؤل، مع المعنى الضمني وهو أن هذا النوع من الاقتصاد القادر في النهاية على أن يؤدي إلى الرأسمالية، يبقى امتيازاً أوروبياً.

وعلى الرغم من النزاع القائم في صفوف المؤرخين القدامى بين القائلين «بالحديث»، والقائلين «بالبدائية»، وعلى الرغم من استخدام أصناف بولانايي من عمليات التبادل، وعلى الرغم من مزاعم القائلين بالوجود الحقيقي، فإن فكرتهم عن الاقتصادات «البدائية» (وعن المجتمع عموماً) كانت فكرة قد صيغت صوغاً سيئاً. فهذه الأفكار تقيم تمييزاً قاطعاً إما بين الاقتصاد القديم Ancient والاقتصادات السابقة له (كما في عمل تاندي) أو تقيم بديلاً عن ذلك تمييزاً بين العالم القديم والاقتصادات التالية، وعلى وجه الخصوص الاقتصادات «الرأسمالية»، كما في عمل فينلي، وتوجد هنا مشكلتان: الأولى، هي أن المجتمعات الأسبق تختلف اختلافاً كبيراً فيما بينها، مثلما هي الحال بين المجتمعات الحضرية في عصر البرونز ومجتمعات الصيد وجمع الطعام من رجال البُشمان كيونغ (K'ung). إن رؤية هذه المجتمعات كلها بصفتها «بدائية» بطريقة غير متمايزة هو مدخل ساذج. وأحد الأمثلة على جمع كل ثقافات قبل التعليم معاً تحت صنف واحد موجود في محاولة تاندي أن يقارن هذه المجتمعات «البسيطة» مع يونان عصر الظلام. وهو يرى تعابير «مقياس مصغر» و«قبل صناعي» بوصفها تعبيرات عن «بدائي»، استخدمت من أجل تجنب إقلاق أولئك العلماء الذين يجدون المقارنات بين اليونان البدائية القديمة Archaic وبين شعب كيونغ سان من الكالاهاري مقارنات مؤذية. وبغض النظر عن المصطلح، تبقى الحقيقة، وهي أنه يرسم تشابهات قريبة بين مجتمع اليونان في القرن الثامن والمجتمعات «البدائية» غير الغربية، حتى تنظيم المدينة الدولة، وهو بالنسبة إليه، أن الإغريق الأوائل كانوا «بدائيين» في هذا المعنى وليس ذلك الذي ندعوه نحن «غربياً»[67].

والمقارنة ليست مؤذية بقدر ما هي غير كافية، وقد يوجد في الحقيقة مجتمعات غير غربية يمكن أن تقارن مع اليونان البدائية القديمة Archaic ولكن هذه الأخيرة هي

(67) تاندي 1997: 8.

بالتأكيد أقرب بكثير إلى المجتمع «الحديث» من شعب رجال البشمان من الكالاهاري ـ الذين لم يخبروا أبداً ثورة عصر البرونز الحضرية. إن جمع مثل هذه المجتمعات المتباينة معاً من غير تمييز مثل شعب رجال البُشمان، و«البدائيين»، واليونان البدائية القديمة Archaic، قد يكون جمعاً منسجماً مع المشاريع الإيديولوجية ذات المعرفة مثل مشاريع فينلي وآخرين، ولكنه جمع يتلقى القليل من المساندة من نوع البيانات المتوافرة لعلماء الإنسان.

ثانياً، في حين أن التشديد على أنواع مختلفة من التبادل يختلف في سياقات معينة، فإن من الخطأ الأساسي ألاّ ندرك إمكانية أن التبادلية (مثلما هو في العائلات المعاصرة) تستطيع أن توجد جنباً إلى جنب مع تعاملات السوق. إن دراسة هذه الأخيرة في إفريقية، على سبيل المثال[68]، لا تعني ضمناً أن الاقتصاد السياسي «رأسمالي» في أي معنى من معاني القرن التاسع عشر، إنما تعني فقط أن الأسواق الحقيقية شائعة جداً لكل من التجارة في مسافات قصيرة وللمسافات الطويلة. لقد تطور السوق من زمن بعيد قبل اليونان في الحقيقة حتى مجيء الرأسمالية الصناعية. لقد رأى ويبر نمو المزارع الكبيرة التي كان يعمل فيها العبيد في روما القديمة (لاتيفنديا) وإنتاجها الزائد بوصفها تعطي الميلاد «للرأسمالية الزراعية»[69]، وهو في هذا يتابع مومسين، ولكنه موضع نقد من ماركس الذي يرفض فكرة الرأسمالية نفسها في العلاقة مع المجتمع القديم[70]. إن ماركس يستخدم اللفظة من أجل أسلوب محدد من الإنتاج، وفكرة نظام المصنع كانت أصيلة لهذه اللفظة. ومن الواضح أن ذلك النظام برز فقط بوصفه ملمحاً مهماً في الأزمنة الأخيرة، ومع ذلك، فإن ملامح «رأسمالية» أساسية كانت قد ظهرت قبل ذلك بوقت أبكر بكثير.

ويجب أن يضاف هنا أن فينلي (في مقال مبدع لم يسبق إليه عن الزواج في اليونان في عصر هوميروس) وتاندي يستخدمان كلاهما مقارنات علم الإنسان، ولكنهما

---

(68) بوهانان ودالتون 1962.

(69) لوف 1991: 18 ف ف.

(70) ماركس، رأس المال، 1976، ج 1، 271.

يميــلان إلى عمــل ذلك، وعلى وجه الخصــوص تانــدي، مثلما رأينــا، بطريقة تفتقر إلى الاهتمــام بالتاريخ وبعلــم الاجتماع، وتقارن المرحلة الكلاســيكة بمجتمع «بدائي» غــير متمايــز. ذلــك المدخل يلقى التشــجيع من الجدل بــين القائلــين بالحديث وبين القائلين بالبدائي، وكذلك من عمل ماركس الذي بذل اهتماماً قليلاً بالتشكيلات قبل الرأســمالية، ماعدا ما جاء في فورمن Formen ـ (1964)، ومن عمل ويبر، الذي رأى المجتمعات التقليدية بوصفها حالة متبقية، الحالة المتخلفة من تحليل الأنظمة المعقدة تعقيــداً أكثر (1968)، ومن عمل بولانايي الذي عالجها بصــفتها معكوس مجتمعات الســوق. وكما نرى من عنوان مقال بولانايي عن «عقليتنا المتقادمة عن الســوق»[71]، فإن هذه المواقف هي في الغالب مواقف أيديولوجية إلى درجة عالية، تقدم موقفاً معيناً بخصــوص المجتمع الحديث وكلية وجود أنشــطته الســوقية. ولكن مثل هذه الأنشــطة ليســت في نفســها مما ينبغي أن يرتبط مــع العالم الحديث فقط. ونحــن لا نعتزم أن نتبنى موقف المؤرخين «المحدّثين» من العالم الكلاســيكي. فالاقتصــاد الغربي المعاصر اقتصــاد مختلف جداً بالتأكيد. ولكن ذلك لا يعني أنه لا توجد عناصــر مشتركة، مثل التجارة والأســواق، ولو امتلكت هذه الأســواق أبعاداً مختلفاً جــداً مع ذلك. وإن عدم إدراك وجود أنشطة السوق في العالم القديم يعني أن يعصب المرء عينيه[72].

وكما رأينا يمكن أن يكون هنــاك القليل من الشــك في أن موقف العديد من العلماء في هذا الموضــوع يشــتق من رأي إيديولوجي عن الأسواق ومعارضــة لتوليها لمساحات متزايــدة من الحياة الإنســانية، مثلما فعلت باســتمرار، مع بعض الآثار الضــارة بلا ريب. ولكن محاولة وصــف المجتمعات، ســواء في المرحلة الكلاسيكة، Antiquity [73] أو في الشــرق الأدنــى القــديم Ancient [74]، بأنها مجتمعات بلا أســواق هي محاولة تبلغ في الطوباوية وعدم الواقعية مثل أولئك الذين تصــوروا «شــيوعية بدائية» وغياباً

(71) بولانايي 1947.

(72) يشدد عليها باستمرار المؤرخ الماركسي لما قبل التاريخ، غوردون تشايلد (مثل: 1964: 190، وفيه يرى «مجموعة من التجار الدوليين» مسؤولة عن نشر الأبجدية).

(73) فينلي 1973.

(74) بولانايي 1957.

«للملكية الخاصة» في العصر الحجري أو في مجتمعات الصيد وجمع الطعام. هذه المجتمعات كانت جماعية أكثر من المجتمعات اللاحقة في نواح معينة، ولكنها أيضاً كانت أكثر فردية في نواحٍ أخرى[75].

ومسألة الأسواق متعلقة تعلقاً واضحاً بموقف التجار والموانئ (الإمبوريا emporia: أماكن التجار والأسواق، إلخ) التي ناقشها مطولاً العديد من المؤلفين. ويخلص موسيه، على سبيل المثال، إلى أن التجار كانوا رجالاً من «أصول متواضعة» مع اتصالات قليلة مع حياة المدينة. و«عالم الميناء، أي: مكان التجارة والسوق» كان عالماً هامشياً لأثينا. «فالتجارة انتمت إلى المجال الخاص»[76]. ومع ذلك فالتجار تفاعلوا مع بقية المجتمع، وعلى سبيل المثال، تفاعلوا إذا احتاجوا إلى اقتراض المال من مواطنين آخرين كي يقوموا بإدارة نشاطهم التجاري، ومن أجل هذا الغرض كانت تتوافر مؤسسة القرض البحري، التي بقيت منها «الآلية الأساسية» «بقيت عبر الأزمنة الهيللينية، والرومانية، والقرون الوسطى، والحديثة حتى القرن التاسع عشر إلى حد كبير»،[77] وهو ما يشهد على استمرارية التجارة، والممارسات التجارية «والإمبوريا» طوال أكثر من ألفي عام. وفي الحقيقة، وجدت المؤسسات مع ذلك في وقت أبكر وفي حضارات أخرى، وفي كل مكان كان هناك تجارة موسعة وبلدات، وهي بذلك تلقي المزيد من الشك على مدخل بولانايي، وفينلي، وآخرين. وليس الأمر أن الاختلافات في أنظمة التجارة كانت غائبة، وإنما كانت هناك أيضاً تشابهات مهمة جداً من أجل فهم التاريخ الثقافي. وهكذا فإن زعم بولانايي أن «التجار لم يوجدوا أبداً في بلاد ما بين النهرين هو زعم لا يصمد، بكل بساطة، للتدقيق القريب» وفقاً لما يراه غليدهيل ولارسين[78]. ومثله بشكل مساو الزعم أن اليونان القديمة Ancient لم تمتلك اقتصاداً[79] فهو زعم ربما ينبغي أن

(75) غودي 1996 آ.

(76) موسيه 1985: 56.

(77) ميلليت 1983: 37.

(78) غليدهيل ولارسين 1952: 203.

(79) فينلي 1973.

يعامـل بالطريقة نفسـها في نظر عمل تانـدي[80] عن قوة السـوق في اليونان الأولى، وعمـل ميلليت[81] عـن الإقراض والاقتراضـ في أثنيا القديمة وعمـل كوهن[82] عن الأعمال البنكية الأثينية.

وقد أثار بولانايي مع ذلك على نحو واضح تماماً السؤال المهم الذي أشرنا إليه عن الاختلافـات بـين اليونان وبلاد ما بـين النهرين، وبين المرحلة الكلاسـيكة ومجتمعات عصر البرونز في الشـرق الأدنى[83]. عند واحد من المستويات تكون المشكلة صريحة، فاليونان تنتمي لا إلى عصـر البرونز بل إلى عصـر الحديد، مع وجود إمدادات وافرة من ذلـك المعدن الرخيص، وهو ما يجعل الأدوات والأسـلحة متوافرة على نحو أوسـع بكثير. ولكن بولانايي يشير إلى أصنافه من التبادل، أي: تبادلية، إلخ. وعلى الرغم من ملاحظة ما دعاه الأساس التوزيعي الواسع لتلك المجتمعات السابقة، فهو قد رأى أيضاً أنماطـاً تعاملية أخرى بسـبب الأهمية الاقتصـادية الكبيرة لها. لقد برزت الأنشـطة الاقتصـادية ولكنهـا في بـلاد ما بـين النهرين فُسِّـرت بأنها تجارة كانت تتـم إدارتها بطريقة رسـمية، وتنفذ بواسـطة متكافئات (أسـعار ثابتة)، وبنقود لأغراض خاصة، وموانئ التجارة، ولكن من دون أسـواق، وهو رأي شارك فيه فينلي، الذي يتحدث، كما رأينا، عن الاحتكار الذي مارسـته مجمعات القصـور العظيمة، أو المعبد. وكما يشـير غليدهيل ولارسين، وهذا الأخير عالم مهم في اقتصاد ما بين النهرين، فإن هذا القول غـير كاف إلى حـد ما[84]، ففـي كل الأماكن ومن جملتها التـي لم توجد فيها محلات للسـوق، وجدت الأسـواق بالتأكيد. وعلى الرغم من أن بولانايي زعم أنه لم تكن توجد أي كلمة تدل على تلك المؤسسـة، فإن ثلاث كلمات على الأقل وجدت. وزيادة على ذلك لم يكن التبادل التجاري مقصوراً على «التجارة المُدارَة رسمياً».

لقد كان التجار يتصرفون في الغالب على مسؤوليتهم الخاصة واعتاد أيسر التجار حالاً أن يستخدموا مكاسبهم في شراء البيوت. ويكتب المؤلفان عن المحفوظات الخاصة بمدينة

(80) تاندي 1997.
(81) ميلليت 1991.
(82) ئي. ئي. كوهن 1992.
(83) بولانايي 1957: 59.
(84) غليدهيل ولارسين 1982: 203.

كانيش في الأناضول والمكونة من «رسائل، وعقود، وحسابات، وبيانات (بوليصات) شحن، ونصوص قانونية، وشهادات صدرت عن سلطات مختلفة، وملاحظات ومذكرات»[85]. إنها توفر الدليل على عقود الشراكة (Commenda، أي يعطي على الثقة) من النوعين العائلي وغير العائلي، وعلى مخاطر المتاجرة (التي كان يقصد من العقود أن تنشرها)، وعن الربح والخسارة. والمناقشة بهذه الطريقة لا تعني، كما يصران ويقتبسان من ماركس، «أن نغشّي فوق كل الاختلافات التاريخية وأن نرى العلاقات البرجوازية في كل أشكال المجتمع»[86]، وإنما أن نعرف الاستمرارية والانقطاع كذلك.

إحدى هذه الاستمراريات، كما سبق أن اقترحت أنا، تكمن في مجال التجارة، وهي التي تأكدت أهميتها وتنوعها بالنسبة إلى مجتمعات عصر البرونز من مؤرخ ما قبل التاريخ غوردون تشايلد. فحين تطورت الحضارة الحضرية في بلاد ما بين النهرين، أعطى سهل الفيضان الخصيب عائداً وفيراً للمزارعين ولكنه لم يوفر الكثير من المواد الأساسية، ومن جملتها الخشب، والحجر، والمعادن. وكان يجب استيراد كل هذه المواد، وذلك بشكل رئيس على طول الأنهار الكبيرة. وبالنسبة إلى النقل فقد حدثت فيه ثورة، و«وفر استخراج المعادن، والدولاب، وحمار التحميل، والسفن المبحرة الأساس لاقتصاد جديد»[87]. ولذلك صارت التجارة مهمة بشكل متزايد، وأدت إلى تأسيس المستعمرات التجارية، مثلما كانت الحال في كانيش في الألف الثاني، وصارت «وكالة أقدر في نشر الثقافة منها في هذا اليوم. وكان يمكن للحرفيين الأحرار أن يسافروا مع القوافل يبحثون عن سوق لمهاراتهم، في حين كان العبيد يشكلون جزءاً من البضائع. هؤلاء مع كل القافلة أو صحبة السفينة، يجب أن يلقوا المأوى في المدينة الوطن. والأجانب في أرض غريبة كانوا يطلبون الراحة من دِينهم الخاص... فإذا كانت الشعائر قد انتقلت بهذا الشكل [والمثال الذي يعطى هنا هو عن شعيرة هندية كان يجري الاحتفال بها في أكاد]، فإن الفنون والمهن المفيدة كان يمكن أن تنتشر بالسهولة نفسها تماماً. إن التجارة روجت تجميع الخبرة الإنسانية»[88].

(85) غليدهيل ولارسين 1982: 209.

(86) ماركس 1973: 105. غليدهيل ولارسين 1982: 24.

(87) تشايلد 1964: 97.

(88) تشايلد 1964: 105 ـ 6.

إن المشكلة مع موقف بولانايي، وموقف العديدين من أتباعه، هي أنه يتبنى مدخلاً مطلقاً كلياً للأنشطة الاقتصادية لا المدخل التاريخي، وبذلك يرى الأنشطة إما بوصفها إعادة توزيع أو بوصفها سوقاً، في حين لا توجد في الممارسة العملية مثل هذه المقابلة الحصرية. هناك ممارسات عملية مختلفة موجودة في الوقت نفسه في سياقات اجتماعية مختلفة، وعلى سبيل المثال، التبادلية في العائلة، والسوق في الخارج، وإعادة التوزيع من قبل الدول. وهناك طبعاً تشديدات مختلفة على هذه الأنماط من التبادل التي ترتبط من بعض الوجوه بالاختلافات في أساليب الإنتاج، ويستطيع المرء على مستوى وسائل الإنتاج على الأقل أن يشير إلى اختلافات جوهرية على مرور الزمان، مثلما هو على سبيل المثال، بين الزراعة بالمجرفة وبالمحراث. ولكن ذلك التغيير لا يُدخِل الأسواق ولا يستبعدها. نحن نحتاج إلى معالجة يلحظ فيها، على نحو أكبر بكثير، الفرق الدقيق للاستمرارية والانقطاع، «للحداثة» و«البدائية». ما نحتاج إليه في الحقيقة هو أن ننظر في مشكلة عمليات التبادل على أساس شبكة، ظاهرة أو باطنة، وذلك كي نستطيع أن نقوّم سلسلة الإمكانات (في أعمدة) مقابل مجتمعات معينة أو أساليب من الإنتاج (في أسهم). ذلك المدخل سيكون أدق من المدخل التاريخي المعتاد للتعامل مع الأصناف، وهي في الغالب حصرية. وبهذه الطريقة نستطيع أن نجرب فرضية تفرد الإغريق بطريقة أكثر إرضاء.

علم السياسة

التعريف الموازي لتعريف الاقتصاد، وهو ضيق على نحو مشابه له، هو التعريف الذي يستخدم غالباً لعلم السياسة، والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن ملامح عامة معينة تغتصب اغتصاباً كاملاً لصالح اليونان القديمة Ancient. وفي هذا السياق ينظر إلى علم السياسة بوصفه «السياسة أو السياسات التي تتبعها الدول، لا العمليات التي تكمن خلف تبني السياسات»[89]، وهو رأي محدود يستبعد بوضوح المجتمعات التي لا دولة فيها ويستبعد إضافة إلى ذلك سلسلة ضخمة من النشاط الذي يمكن للعديدين أن يميزوه بوصفه نشاطاً سياسياً. إن «الديمقراطية البدائية»، وهي في الغالب ملمح للمجتمعات ذات المقياس المصغر، لا تُعطى أي حيز للدراسة.

(89) كارتليدج 1983: 14.

ونتيجة لما تقدم فإن دراسة علم السياسة تؤدي إلى مجموعة من المشكلات موازية لمشكلات دراسة الاقتصاد. فعلى سبيل المثال، يرفض فينلي إمكانية استخدام ماركس للطبقة في المرحلة الكلاسيكية Antiquity (نظراً إلى أنه لم يكن هناك سوق) ويرى أن كلاً من الطبقات والأسواق ظهرت لاحقاً فقط بعد وقت كبير (مع «الرأسمالية»). وما يجده من الناحية الأخرى هو الجماعات ذات المكانة من النوع الذي قال به ويبر (متميزة «بأسلوب حياة»، وليست هي الطبقات الاقتصادية التي رآها ماركس). ومع ذلك فهو ليس منسجماً انسجاماً كاملاً، وذلك لأنه عند إحدى النقاط يكتب عن ظهور «طبقة وسطى من الناجحين الموسرين نسبياً، ولكن غير الأرستقراطيين، من المزارعين مع عدد قليل من التجار، والقائمين بالشحن على السفن، والحرفيين»[90] في حوالي العام 650 قبل العصر العام، حين جعلوا بروزهم موضوعات للشعر الغنائي. وكونت هذه المجموعة «أهم تجديد عسكري في كل التاريخ الإغريقي» بسبب أنها تنظمت في فيلق (فالانكس) من المشاة المسلحة تسليحاً ثقيلاً، والتي وفرت سلاحها ودروعها الخاصة بها. لقد «أعطى الفيلق لأول مرة المجتمعات التي تتمتع بوسائل راسخة وظيفة عسكرية مهمة». ويعزو فينلي أيضاً أصل الملامح الدائمة الأخرى للحياة السياسية الحديثة، (لأول مرة)، يعزوها إلى اليونان القديمة Ancient، وخصوصاً الديمقراطية والحرية. وفي الحقيقة، فإن بعض المؤلفين يعزو علم السياسة نفسه إلى ذلك المصدر، وقد عنون عالم كلاسيكي حديث كتابه بعنوان جريء هو: اكتشاف الإغريق لعلم السياسة[91].

وفي مقال حديث يجادل زيزيك أن ما يدعوه هو وآخرون «علم السياسة بمعناه المحدد» ظهر لأول مرة في اليونان القديمة حين «عرض أعضاء الشعب (أولئك الذين يتمتعون بمكان محدد تحديداً حازماً في التدرج الهرمي من الصرح الاجتماعي) أنفسهم بصفتهم ممثلين وبدلاء، عن كل المجتمع، ومن أجل الشمولية الحقيقية.»[92] وعلم السياسة هنا يظهر ليشير إلى الديمقراطية وحدها ولكنها تستخدم أيضاً لتطبق على أي نشاط على المستوى الحكومي إضافة إلى إدارة السلطة

(90) فينلي 1970: 101.
(91) مينير 1990.
(92) زيزيك 2001.

عند مستويات أقل شمولاً («سياسات مضخة الماء في الأبرشية»)، بمعنى الاهتمامات المحلية الصغيرة، وإدارة الأنظمة التي لا تمتلك أي سلطة مؤسسة وفقاً للقانون («بلا حاكم»).

في هذا المجال مثلما هو في مجالات أخرى، كانت إسهامات الإغريق في التطورات الاجتماعية الاقتصادية اللاحقة إسهامات مهمة إلى درجة عالية بالنسبة إلى أوروبة ومن ثم بالنسبة إلى العالم. ولكن قصر الأنشطة السياسية (أو قصر اكتشافها) على اليونان في مثل هذه التعابير العامة أو استثناء العمل الاقتصادي يعني استخدام تلك المفاهيم بطرق محددة تحديداً شديداً. وأحد التحديدات الممكنة لمجال ما هو سياسي هو الزعم أنه مجال غير موجود في حد ذاته ما لم يكن مفصولاً فصلاً مؤسسياً وغير متجسد في المجتمع، مثلما يفعل ذلك بولانايي بالنسبة إلى الاقتصاد. وعلى كل حال، فحقيقة أن هناك عملية من التطور الاجتماعي التي تكون نتيجتها نمو التعقيد الذي يقود إلى «عدم التجسد» الجزئي للأنشطة وإلى تجسيدها في مؤسسات واقعية هي حقيقة لا تعني أن المرء لا يستطيع أن يستعمل، على نحو مفيد، صنف علم الاقتصاد، أو علم السياسة، أو الدين، أو القرابة قبل أن تحدث هذه الأصناف. وفي الحقيقة فإن العلماء في علم الإنسان قد تقدموا دائماً على أساس أن المرء يستطيع أن يستعمل هذه الأصناف، وأن تلك هي الحالة مع فكرة النظام الاجتماعي نفسها في عمل تالكوت بارسونز وآخرين عديدين من علماء الاجتماع. إن مدخل بعض المؤرخين القدماء لهذه المسألة يخلق فجوة مفهومية غير ضرورية بين العلماء الذي يعالجون مراحل تاريخية مختلفة وأنواعاً مختلفة من المجتمع.

هناك ثلاث نواح من علم السياسة في التراث الكلاسيكي ينظر إليها بوصفها نواحي مختلفة عن المجتمعات المعاصرة الأخرى، وبوصفها كانت قد نقلت إلى أوروبة الغربية، وهي: الديمقراطية، والحرية، وحكم القانون. ويفترض في الديمقراطية أن تكون صفة تخص الإغريق وهي معارضة «للاستبداد» أو «طغيان الحكم» في مجتمعات جيرانهم الآسيويين. وقد أثار ذلك الافتراض سياسيونا المعاصرون بوصفه يمثل صفة موجودة منذ عهد بعيد تخص الغرب في مقابل «أنظمة الحكم البربرية» في الأجزاء الأخرى من العالم. و سأفحص الناحية الحديثة من تلك المسألة فحصاً كاملاً في

فصل آتٍ (الفصل التاسع) ـ أما هنا فسأركز على العالم القديم. وفي مناقشة فينلي للديمقراطية، يقر بإمكانية أن «يكون هناك أمثلة سابقة للديمقراطية، وهي التي تُدعى ديمقراطيات قبلية، على سبيل المثال، أو الديمقراطيات في بلاد ما بين النهرين القديمة التي يعتقد بعض علماء الآشوريات أنهم يستطيعون تتبعها إلى هناك[93]. ولكنه يقول فيما لاحظ، إن الحقائق مهما تكن، فإن تأثيرها على التاريخ، وعلى المجتمعات التالية، كان تأثيراً صغيراً. «فالإغريق، والإغريق وحدهم، هم الذين اكتشفوا الديمقراطية بذلك المعنى، وذلك تماماً مثلما اكتشف كريستوفر كولومبس أمريكا، وليس أحد الملاحين الفايكنغ، هو الذي اكتشفها». «لقد كانت الكتابة الإغريقية التي استثارتها الخبرة الأثينية هي الكتابة التي قرأها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر...» تلك كانت الحالة بوضوح، ولكنها تمثل استيلاء أوروبياً وأدبياً كلياً على التاريخ، وعلى تاريخ «اكتشاف» الديمقراطية. فإذا افترضنا، مع ابن خلدون على سبيل المثال، أن الديمقراطيات القبلية وجدت في مكان آخر، فهي في الوقت الذي قد لا تكون قد قدمت فيه نموذجاً لأوروبيي القرن التاسع عشر، فإنها بالتأكيد فعلت ذلك بالنسبة إلى الشعوب الأخرى. الإغريق، طبعاً، اخترعوا كلمة «ديمقراطية»، ويحتمل أنهم كانوا أول من أعطى الكلمة شكلاً مكتوباً للآخرين ليقرؤوه، ولكنهم لم يخترعوا ممارسة الديمقراطية. وقد كان التمثيل في شكل أو بآخر ملمحاً للسياسات وللصراعات للعديد من الشعوب.

أحد الشعوب «القبلية» من الذين عملت معهم وهو اللوداغا، شكل مجموعة ليست ذات مركزية، وبلا قائد أو حاكم ومن النوع الذي وصفه فورتيس وإيفانز ـ بريتشرد بوضوح شديد في كتاب: الأنظمة السياسية الإفريقية[94]، وهم مجتمعات كان يوجد فيها تفويض للسلطة (أو فرض) لها في الحد الأدنى ولم يكن فيها مؤسسة رئاسة للقبيلة من النوع الذي ميز جيرانهم في غانا الشمالية، وهم الغونجا. مثل هذه المجموعة تمتعت بغياب الهيمنة السياسية، وبحريتها، على الرغم من أنها لم تمتلك كلمة محددة تصف بها الحرية. وعدوا أنفسهم بأنهم أحرار تماماً بنفس المعنى الذي كان فيه روبن هود وعصبته أحراراً.

(93) فينلي 1983: 14.

(94) فورتيس وإيفانز ـ بريتشرد 1940.

إن وجــود مثل هــذه الكيانات السياســية كان معروفاً بشــكل خاصــ في مناطق مثل إفريقيــة التــي مارســت زراعة المجرفة البســيطة مع فلاحــة متحولة. ولكــن جماعات «جمهوريــة» من هذا النوع قد ذكرت في ســياق أنظمة (عصــر البرونز) الزراعية وهي أكثر من غيرها تعقيداً أيضــاً، وكان ذلك غالباً في مناطق الهضــاب التي تكون سيطرة أي حكومة مركزية عليها أقل ســهولة. وعلى سبيل المثال، يذكرها أوبنهايم[95] بالنسبة إلى بــلاد ما بين النهرين وتذكرها ثابار[96] بالنســبة إلى الهند. وفي الصــين وجد نوع مشــابه من الكيان السياســي، من الثوار البدائيــين أو قطاع الطريــق، وكانوا أقرب ما يكون إلى نوع روبن هود[97]، وجدوا على «هوامش الماء». وفي شــمال إفريقية أشرت إلى عمل المؤرخ العظيم ابن خلدون، عن قبائل الصــحراء. ونحن نجد في أوروبة مجموعات مــن هذا النوع في بعض مناطق الهضــاب التي هربت من كوابــح الدول، كما هي الحال مع القبائل الأسكوتلاندية والألبانية. ولكن ما هو أكبر من ذلك على الهوامش أيضاً هو تنظيم سفن القرصان الذي كان في الغالب مستنداً إلى مبادئ «ديمقراطية»، وكأن هذه المجتمعات بعد أن هربت من ســلطة الدول، اختارت أن تشــغِّل نظامــاً تعاونياً على نحو أكبر، من نوع مشابه لذلك الذي كان متصوراً في بعض مستعمرات أمريكا الشمالية.

وهكذا، ومع وضع الكلمات جانباً، فليس هنــاك معنى يمكن أن يقال فيه إن الإغريق قد «اكتشــفوا الحرية الفردية» أو الديمقراطية. وزيادة على ما تقدم، فإن المقابلة مع الشــرق الأدنــى القديم تصــفع بقوة شــديدة الفكــرة المتنازع فيها عن الاســتبدادات الآســيوية أو استبدادات الآخرين التي ميزت منذ عهد بعيد التفكير الأوروبي حول الثقافات الشرقية.

---

(95) أوبنهايم 1964.

(96) ثابار 1966 في كتاب حديث (2000)، تقدم ثابار استعراضاً للهند القديمة وتناقش باختصار المجتمع «القبلي» في إطار تطوري مثلما فعلت من قبل في مقال بعنوان: «من النسب إلى الدولة»، الذي كان فيه تطور من واحد إلى آخر. وفي حين أن هذا إطار صحيح على نحو كامل، فإنه يضع جانباً المشكلة المتمثلة في أنه ليست الأنساب وحدها فقط مستمرة فعلاً داخل الدول، ولكن المجتمعات «القبلية» مستمرة في الوجود جنباً إلى جنب مع الدول. والمؤلفة، لذلك، تغفل مسألة «تفصيل» الأنظمة السياسية المختلفة، وهو موقف يعرض نماذج بديلة للسكان (كما هو الموقف في غانا الشمالية). وأنا لا أعني أن أقول ضمناً إن المرء يستطيع أن ينقل الإجراءات التمثيلية من المجتمعات «القبلية» إلى أنظمة أشد تعقيداً ولكن أرغب في أن أشير إلى أن مثل هذه البدائل لا تتعايش فعلاً فقط ولكنها قد تستثير ما أعده رغبة إنسانية واسعة الانتشار من أجل التمثيل.

(97) هوبسباوم 1959، 1972.

فالحكومات المركزية القوية نفسها أيضاً نادراً ما تُركت لتحكم من دون أن تأخذ «الشعب» بالحسبان. وهذا ما أنتج أحياناً انقطاعات عنيفة. إن حركات الاحتجاج، والمقاومة، و«الحرية» في الأجزاء المختلفة من العالم، نشأت نشأة مستقلة عن أي تحريض من الإغريق القدماء. فلا نستطيع أن نفترض أن الثورات الشعبية التي ميزت الأحوال السائدة في العراق بعد الحرب في العام 2004، في صفوف أهل السنة على الأقل، كان لها أي علاقة مع ذلك الإرث. والأمر نفسه كان صحيحاً عن الحركات السابقة في الهند أو الصين. فلا الدافع لها ولا أصلها يقعان في اليونان أو في أوروبة، على الرغم من أن تجلياتها الحديثة قد تقع هناك أحياناً. إنها مرتبطة بالمشكلة الدائمة في تفويض السلطة أو فرض السلطة في كيانات سياسية مركزية ومرتبطة بعد ذلك «بضعف السلطة» الذي يميزها في الغالب.

إن أثر العالم الكلاسيكي على التاريخ الأوروبي اللاحق أو التاريخ العولمي ليس أثراً مباشراً. إن الغرب قد ينظر إلى الديمقراطية الأثينية بوصفها نموذجاً، ولكن ذلك النموذج لم يكن هو النمط الوحيد لنظام الحكم الذي وجد في اليونان. «طغيان» الحكم الاستبدادي كان موجوداً أيضاً. ولم تكن القيم نفسها قد أوليت لا لطغيان الحكم الاستبدادي ولا للديمقراطية مثلما هو في الزمن الحاضر. وفي الحقيقة فإن فينلي يرى طغيان الحكم الاستبدادي طغياناً يجري إدخاله غالباً بناء على الطلب الشعبي، كاسراً بذلك الاحتكار الأرستقراطي للشعب. و«التناقض الظاهر هو أن طغاة الحكام الاستبدادي، وهم يقفون فوق القانون وفوق الدستور، قوّوا في النهاية المدينة الدولة ومؤسساتها وساعدوا على رفع الشعب، الشعب بأجمعه، إلى مستوى من الوعي السياسي الذاتي الذي قاد بعدئذ، في بعض الدول، إلى حكومة تحكم من خلال الشعب، إلى الديمقراطية»[98]. لذلك يقال إن طغيان الحكم الاستبدادي قد مهد الطريق للديمقراطية (بالقدر نفسه الذي فعله الرق للحرية)، وهو بالتأكيد رأي متفائل عن العالم. وعلى أية حال كان هناك تذبذب بين الاثنين، ليس تطوراً مباشراً، نظراً إلى أن كثيرين في المرحلة الكلاسيكية ظنوا أن الديمقراطية كانت شيئاً سيئاً. وفي

(98) فينلي 1970: 107.

أوروبة كذلك لم تكتسب الديمقراطية قيمة إيجابية بشكل لا غموض فيه حتى القرن التاسع عشر[99]، وحتى تطورت حكومات مركزية احتاجت بيروقراطياتها وقواتها العسكرية المتزايدة تزايداً سريعاً إلى إسهامات مالية مستمرة، عن طريق تحصيل الضرائب، من الجماهير. وإلى ذلك الوقت أيضاً كان بعض المفكرين السياسيين ما زالوا يدعون إلى حكم أقوى، من الناس «الأفاضل» ومن «القلة» ومن «النخبة».

كيف كانت اليونان في الحقيقة مختلفة عن جيرانها؟ كان الاختلاف موجوداً بالتأكيد ولكن المسألة دائماً هي مسألة تقويم مدى الاختلاف. معظم الكلاسيكيين يدّعون مزاعم مبالغاً فيها عن إسهامها الفريد المنقطع النظير. ويكتب ديفيز عن ميراثنا من الديمقراطية، ومن «الثورة الأثينية» وكيف أن الإغريق «فكروا بحق أنهم، مقارنة مع أي من الآخرين، كانوا متمدنين بشكل ملحوظ»[100]. ولكن المجتمعات الأخرى مهملة. وكاستورياديس أيضاً يرى اليونان بوصفها «مبدعة للديمقراطية». بل هو يكتب أيضاً أن «الاهتمام بالآخرين يبدأ مع الإغريق. وهذا الاهتمام ليس إلا جانباً آخر من الفحص النقدي لمؤسساتهم الخاصة واستجوابها»[101]. ولا يستطيع المرء أن يشك في أن الإغريق فكروا كثيراً في مؤسساتهم، وكان هذا مظهراً من استخدامهم الكثيف للتعليم الذي يقدم انفعالية ترتد على النفس بشكل متزايد[102]. ولكن النظر إليهم، بوصفهم منشئين الاهتمام بالآخر، يعني فقدان أثر مسار طبيعة المجتمع الإنساني نفسه. إن الاهتمام بالآخر كان ثابتاً في سلوك الإنسان، على الرغم من أن من الممكن أن يأخذ هذا الاهتمام أشكالاً مختلفة كثيرة وقد أخذ ذلك فعلاً. إن النظرة إلى هذا الملمح بوصفه مظهراً من «حداثة» أثينا هو مرة أخرى سوء فهم لطبيعة المجتمع الإنساني ولمفهوم الحديث كذلك.

إن فكرة اختراعهم للديمقراطية هي فكرة مشكوك فيها على نحو مساو. وفكرة أن المجتمعات البسيطة جداً كانت قد أظهرت من قبلُ ملامح ديمقراطية كانت فكرة

(99) فينلي 1985: 19.

(100) ديفيز 1978: 23، 64.

(101) كاستورياديس 1991: 268.

(102) غودي وواط 1963.

قد جرى التعبير عنها الفكر في الغربي مراراً. كان هناك طبعاً وجهة نظر هوبز عن المجتمعات الأولى بوصفها مشتبكة في حرب من الجميع ضد الجميع، ولم يكن من الممكن أن تكبح إلا بإدخال قائد سلطوي في شكل رئيس، وهو شكل أول من تنظيم الدولة. ولكن كان هناك أيضاً وجهة نظر فلاسفة من أمثال كروبوتكين وعلماء اجتماع من أمثال دوركهايم، رأوا المجتمعات الأولى متصفة «بالعون المتبادل» أو بالتضامن الآلي للأنظمة القِطَاعية. كلا هذين المؤلفين أثر في تفكير العالم في علم الإنسان راديكليف براون (المعروف لدى زملائه في كلية ترينيتي، في كامبريدج، باسم «براون الفوضى») الذي طور فكرة السياسة القِطَاعية من مجتمعات النَّسَب التي لا دولة فيها والتي هيمنت على مناقشة الأنظمة السياسية الإفريقية التي سبق لي أن أشرت إليها. الأنظمة القِطَاعية مارست مزيجاً من الديمقراطية المباشرة والتمثيلية إضافة إلى تبادلية من نوع إيجابي وسلبي، جنباً إلى جنب مع «عدالة توزيعية»[103].

إحدى الطرق الكبيرة التي كان يتقرر بها اختيار الشعب الأثيني كانت واسطة الانتخابات (هنا، بالرمز المكتوب). ومع ذلك، فإن هذا الإجراء لم يكن مقصوراً على اليونان. ففي مناقشة ديفيز لبدايات الديمقراطية، تُذكر قرطاجة في استطلاعه في اتصالها بالحروب فقط، ولم تذكر أبداً من أجل نظام حكمها السياسي. وتعالج فينيقيا بطريقة أكثر اختصاراً مما سبق أيضاً. ولكن المستعمرة الفينيقية في قرطاجة صوتت سنوياً من أجل حكامها، أو السوف (Sufe)، وهم الذين كانوا كما يبدو السلطة العليا في زمن هانيبال. ورأى بعضهم اللفظة مرادفة لكلمة باسيلوس (basileus)، حاكم أو لكلمة ريكس (rex)، ملك، ويعد آخرون المؤسسة مشتقة من روما، ولكن الخبراء بالسامية يشيرون إلى اثنين من القضاة (سوفيت) يمارسان السلطة معاً في صور في القرن الخامس[104]. «واقترح بعضهم ربط المؤسسة النظامية للحكم السنوي المشترك للزملاء في قرطاجة مع «الثورة الديمقراطية» التي يفترض أنها حدثت في المدينة البونية في نتيجة الحرب البونية الأولى»، وهي فرضية استلهمت من بوليبيوس، المؤرخ الإغريقي (تقريباً 205 ـ 123 قبل العصر

---

(103) انظر من أجل مجتمع أبسط كذلك بارنارد 2004.

(104) لانسيل 1997: 118.

العام)، والذي كان قد أخذ إلى روما في الأسر ورافق سيبيو عند تدمير قرطاجة في 146 قبل العصر العام. وكتب يقول: «في قرطاجة صار صوت الشعب مسيطراً في المداولات، في حين كان مجلس الشيوخ في روما في أعلى الارتفاع الكامل من سلطاته. بالنسبة إلى القرطاجيين، كان رأي أكبر عدد منهم هو الذي ساد، وبالنسبة إلى أهل روما ساد رأي النخبة من مواطنيها».(105) وبعبارة أخرى أصرح، فإن نوعاً من التمثيل الديمقراطي كان يمارس أحياناً في مجلس الشعب لا في قرطاجة فقط ولكن في آسيا، في المدينة الأم من صور الفينيقية.

وفي الحقيقة أن من الصحيح أن نقارن الترتيبات السياسية في اليونان مع ترتيبات الساميين الغربيين من فينيقيا، وذلك من بعض الوجوه نتيجة للظروف الجغرافية المشابهة. كلتاهما كانت «بلاداً متقطعة، مجزأة جغرافياً من دون محور مركزي منظم»،(106) ففي فينيقيا انحدرت جبال لبنان مع غاباتها إلى البحر، وفي اليونان، كان الساحل جبلياً مع وديان ضيقة. وفي كلتا الحالتين، نظر السكان إلى البحر لا إلى الأرض. هذه الظروف كانت منسجمة مع «العالم الحر للمدن الدول... الصغيرة الكثيرة العدد» التي كانت في الغالب تُقابَل مع «الاستبداديات الشرقية العسكرية البيروقراطية في مصر وفي بلاد ما بين النهرين». ولكن المقابلة ليست صحيحة تماماً، كما يلاحظ آستور، لأن بلاد ما بين النهرين انطلقت بداية من مدنٍ ودولٍ صغيرة «وقد وجدت بقايا قوية من الاستقلال الذاتي البلدي، الخاص بالبلدية، للمدن الكبيرة تحت الإمبراطورية الآشورية الجديدة نفسها المستبدة فعلياً. ولكن آشور نفسها أيضاً انطلقت بداية بوصفها مدينة ـ دولة جمهورية تقريباً».(107) في بعض الحالات كان الحكام يعينون لمدة سنوية بالانتخاب بين أيسر المقيمين حالاً.(108) ويشير تشايلد إلى هذه المدن الدول الأولى في بلاد ما بين النهرين بوصفها «ديمقراطيات بدائية». ونتيجة لذلك، ليس هناك تمييز حاد بين الاستبداد الشرقي وديمقراطية المدينة الدولة، سواء من مدن اليونان أو من

(105) بوليبيوس 5، 51، لانسيل 1997: 118. من سوء الحظ أن معظم تاريخ بوليبيوس فُقِد.

(106) آستور 1967: 358.

(107) آستور 1967: 359، ان. 1.

(108) أوبينهايم 1964.

فينيقيا. وبخصوص بلاد ما بين النهرين، حيث كثرت «المدن ـ الدول»، يكتب آدمز: «ومع ذلك فبعد أربعين عاماً تلت كان خليفته في ملك أوروك مازال مجبراً على أن يتقاسم سلطاته في اتخاذ القرارات المختصة بشن الحرب مع مجلس».(109) إن هذا التجانس بين الاثنين هو الذي يراه آستور أساساً للمستعمرات السامية المبكرة في اليونان وفيما بعد للغزو الإغريقي للساحل الفينيقي.

وأنا أقترح أن الرغبة في شكل ما من التمثيل، وفي أن يجعل المرء صوته مسموعاً، هي رغبة أصيلة في الموقف الإنساني، على الرغم من أن هناك في الأغلب أصواتاً سلطوية في صفوف النخبة ارتفعت ضد ممارسة هذه الرغبة، وهذه الأصوات قد تسود على مدى مراحل طويلة. وفي الحقيقة فإن فينلي(110) يقترح أنه في الأزمنة الحديثة نفسها أيضاً صار العديد من الديمقراطيات التمثيلية مؤسسات نخبوية نتيجة لجعل السياسة مهنة احترافية، وهو الأمر الذي تقوم الانتخابات السنوية وفق النموذج القرطاجي بعمل شيء ما لمقاومته»(111) وسيكون هناك مزيد من الحضور، والمزيد من الدعوة والمزيد من مشاركة المواطن.

والناحية الثانية من النواحي الثلاث من علم السياسة التي يفترض أنها موروثة من اليونان هي «الحرية»، وهي ملمح مرتبط مرة أخرى مع أيديولوجيتهم الصريحة المروّجة لذاتها، على الرغم من أنهم مارسوا بالتأكيد الاسترقاق على نحو كثيف، مثلما فعل الرومان. وذلك الشكل من الشغل استمر في أوروبة فيما بعد، على الرغم

(109) آدمز 1966: 140.

(110) فينلي 1970.

(111) إن فهم قرطاجة، بخلاف المجتمعات في أوروبة في ذلك الزمان، محدود بسبب نقص الدليل الموثق. ولكن ذلك قد يكون نتيجة التدمير أو التخلص من المكتبات (لانسيل 1997: 358 ـ 9). وأرسطو، أيضاً، «يمتدح المبادئ الديمقراطية لقرطاجة» (فانتار 1995: 52)، مع مجلس شيوخ منتخب كانت له مسؤوليات عديدة، ومن جملتها إعلان الحرب، وهو مجلس شعبي انتخب الحكام (سوفيز أو شوفات) لمنصب مدته سنة. ويتحدث فانتار عن قرطاجة بوصفها «ديمقراطية على نحو عميق، وتعطي الأفضلية للبنى المشتركة مع الزملاء» (ص 570). لقد كانت السلطة الشخصية ممقوتة، وطغيان الحكم مداناً، وكان هناك احترام لحكم القانون، وكانت الحقوق الفردية معترف بها، وهي نواح تعد كلمة الحرية مناسبة لها.

مـن الالتزام المزعوم مراراً بالحرية، وفي الواقع فإن أرقاء المرحلة الكارولينجية كانوا جزءاً مهماً من صـادرات القارة. واستمرت أشكال مختلفة من شغل الرقيق فعلياً إلى أن جاءت الثورة الصـناعية، التي وصـفها بعضهم أيضـاً بأنهم استرقاق الأجر نظراً إلى أن الأفراد لم يكن لهم وصـول مباشـر إلى وسـائل الإنتاج، وكانوا لذلك مقيدين بالعمـل لرب عمل معين. ولذلك فإن الحرية ملمح أكثر تعقيداً مما قد يُظَن. وهناك، كما أشـار إيزيا برلين، تمييز يجب أن يرسم بين مفاهيم الحرية السلبية والإيجابية، بين الحرية من التدخل والإكراه، وهو ما يُرى بوصـفه شيئاً جيداً، وحرية الوصول إلى تحقيق الذات التي تنزلق بسهولة إلى تبرير إكراه الآخرين[112].

وعلـى الرغـم من هـذه الزلات الواضـحة، فـإن فكرة الحرية بوصـفها خاصـية مميـزة أوروبيـة، موروثة مـن الإغريق، تعود المـرة تلو الأخرى. وفي مناقشـة لإخفاق المجتمعات المسـلمة اللاحقة في أن تقوم «بالتحديث»، يذهب لويس عبر أسئلة متناوبة عديدة إلى سـؤال «ما الذي ضل عن الصـواب»، سائراً من وجود الأصولية إلى غياب الديمقراطيـة. وهو نفسـه قر رأيه في صـالح «نقص الحرية ـ حريـة العقل من القيد والإشـراب العقائـدي، والحرية في السـؤال والبحـث والكلام، وحرية الاقتصـاد من الفسـاد وسـوء الإدارة الشـائع، وحرية المرأة من قهـر الذكر، وحريـة المواطنين من طغيـان الحكم[113]. وعلـى الرغم من أن الحرية تعتبر في الغالـب احتكاراً غربياً في الواقع، فإنها إذا اسـتخدمت في هذه السياقات الواسعة لا تحمل إلا القليل من المعنى. فحريـة العقـل على مـا يبدو تعني ضـمناً العلمنة، التـي هي بالتأكيـد عامل واحد في تطوير حلول جديدة، ومعرفة جديدة. فإن أنت رفضـت أو أقررت أسـئلة دينية، فإنك لا محالة تفتح أخرى. ولكن ذلك الحل بالنسـبة إلى آخرين يقدم مشـكلاته الخاصة به والناس ببساطة قد يفضلون أن يحددوا مدى الدين من دون أن يسيروا في الطريق إلى العلمنة كامل الوقت. ومع ذلك، ففي دراسة سؤال لويس، فإن الشرق الأدنى أيضاً بقي في الخلف في «ثورة المعرفة» التي أثرت على تلك العمليات العقلية التي يتحدث هو عنها لأسـباب ملموسـة أكثر. ومثلما اقترحت أنا، كان ذلك في جزء منه بسبب غياب

(112) برلين 1958، فينلي 1985: 6.

(113) لويس 2002: 177.

المطبعة بوصفها مفتاحاً لتوزيع المعلومات، إضافة إلى الثورة الصناعية ونمو شبكات التبادل التجاري (الأطلسي والهادئ) التي سبقتها ولحقتها. ومع افتتاح موانئ البحر الأطلسية العظيمة، فإن شبكات التبادل التي قامت بين أوروبة الغربية وبين بقية العالم حادت عن الشرق الأدنى. هذه عوامل مادية، محددة تحديداً أكثر من الحريات المعممة تعميماً شديداً جداً التي يتحدث عنها.

وزيادة على ما تقدم، فإن الحرية مفهوم نسبي، لا مطلق. فالحرية بالنسبة إلى الشيعة في إيران ليست حرية للسنة أو للأكراد، أو للأقليات الأخرى، إنها تتقرر فقط بأغلبية من هيئة ناخبين تحكمية تقريباً، ومع ذلك «فالديمقراطية» في أي شكل كانت هي ناحية واحدة من الحرية للعديدين. وتستطيع الإجراءات الانتخابية أن تعمل حيث يصوت الناس من أجل السياسات، وحيث تكون الجماعة المرجعية أصلية أزلية في طبيعتها، عرقية إثنية أو دينية، فهي لا تكاد تدعى إجراءات تمثيلية. فالحرية لجماعة هي تبعية لأخرى. لا يمكن أن يكون هناك أي حرية للسكان الأصليين لأستراليا أو الولايات المتحدة. وبالنسبة إليهم سوف ينظر إلى الحرية بوصفها هزيمة الأكثرية، المكونة من غزاة، وهو أمر لا يكاد يقبله الدعاة إلى الحرية الشاملة ذوو الصوت العالي.

ويصر، فينلي، على أن الحرية هي الوجه المقابل للرق. ويجادل في أن الرق كان مرتبطاً بالحرية، وهو نوع من التناقض بشكل واضح:

الإغريق اكتشفوا، وهذا أمر معروف، كلاً من فكرة الحرية الفردية والإطار المؤسسي الذي يمكن أن تتحقق فيه. وعالم ما قبل الإغريق ـ عالم السومريين، والبابليين، والمصريين، والآشوريين، وأنا لا أستطيع أن أمسك نفسي عن إضافة المسينيين ـ كان، بالمعنى العميق للكلمة، عالماً من دون رجال أحرار، بالمعنى الذي وصل إليه الغرب إلى فهم ذلك المفهوم... وإحدى نواحي تاريخ الإغريق، باختصار، هي التقدم، يداً بيد، للحرية والرق[114].

وحاول بعض المؤرخين أيضاً أن يربطوا إنجازات العالم الكلاسيكي وفردية ذلك العالم باستخدامه للرق، وبأسلوب الإنتاج المتصل بالرقيق بتعابير ماركس. لقد كانت

(114) فينلي 1960: 164.

السـيطرة الكاملة على قوة العمل بالتأكيد سـيطرة لا تقدر بثمـن من أجل بناء أعمال البناء الضـخمة التي ميزت ذلك العالم. ولكن أشكالاً أخرى من تنظيم العمل أنجزت أهدافاً مشابهة. وعلى كل حال فإن مدى عمل الرقيق، وقد حرض عليه الغزو العسكري دائماً، هو مدى غير واضح. والعديد من الأنشطة في العالم الكلاسيكي نُفذت بواسطة أشـكال أخـرى من العمل، وبعضـها شـكل أنماطاً مـن عمل العبوديـة لم تكن مختلفة اختلافـاً كبـيراً عن الرق نفســه، وعلى أي حـال فنحن لا نملك أي فكرة واضـحة عن المستويات المقارنة من استخدام عمل الرق في حضارات عصر البرونز المختلفة. ويدور في بعض الأحيان جدل أيضاً في أنه في الوقت الذي كان فيه الرق موجوداً في الحضارات كلها، كان «مهيمناً» في العالم الكلاسـيكي فقط. والهيمنة مفهوم صـعب الاسـتخدام، كما يشـير لوف إلى ذلك[115]. وكان الرق واسـع الانتشـار بالتأكيد، وكان ذلك نتيجة للسياسة العسكرية القمعية للدولة إلى حد كبير ونتيجة لنجاحها التجاري أيضاً. ولكن علـى أي حال، كانت أشـكال أخرى من العمل مهمة أيضـاً، وخصوصـاً في القطاعات الحضرية والحرفية. وقد ناقش آدمز مشكلة الرق في الشرق الأدنى القديم[116].

وهو يسـتنتج فيما يخص فينلي: «حين يُرى في هذا الضـوء فإن النزاع بين المؤرخين الاقتصـاديين السوفييت الذين يصـفون مجتمع الدولة الأولى بأنه مجتمع «رق» «وبين الاختصاصيين الغربيين الذين يصرون على العدد الصغير نسبياً من الرقيق في بعض النواحي يصـبح النزاع مسـألة تسـمية أكثر منها مسـألة مادة». إن وصف «مجتمعات رق» يعتمد على كون الاسـترقاق مؤسسة «مهيمنة» على الأزمنة الكلاسيكية في حين أن الاسترقاق في بلاد ما بين النهرين كان هامشياً[117]. إن مدى الاسترقاق مهم كما هو واضـح ولكن الاسترقاق في البحر الأبيض المتوسط الكلاسـيكي لم يكن فريداً بوصفه مؤسسة، يمكن المبالغة بسيادتها. ومفهوم «الحرية» لم يعتمد بالتأكيد على الأعداد.

وفي حـين يجـادل فينلـي عن مركزية الاسـترقاق للحيـاة الاجتماعيـة في اليونان (لقد كان «عنصـراً أساسياً في الحضـارة الإغريقة»)[118]، فهو يقر أيضاً بالسلسلة

---

(115) لوف 1991.

(116) آدمز 1966: 103 ـ 4.

(117) آدامز 1966: 96 ـ 7.

(118) فينلي 1960: 69.

الواسعة من الأنواع الأخرى من العمل التي تسهم في القوة العاملة. في الريف استأجر صغار الملاك أو المستأجرين للمزارع عمالة مؤقتة مدفوعة الأجر، وخصوصاً في وقت الحصاد، فقد كان هناك «تعايش بين اليد العاملة الحرة والمسترقة»[119]. وكان يوجد في البلدات مجموعة من اليد العاملة المؤقتة أكثر وضوحاً، ومع ذلك، «كلما كانت الدول المدن الإغريقية أكثر تقدماً» زاد احتمال أن يكون قد توجب عليهم أن يمتلكوا «رقيقاً حقيقياً». ولكن، في الوقت الذي كان فيه الرق مركزياً لليونان، فإن الرق لم يكن بالتأكيد المصدر الوحيد، ولا الرئيس أيضاً، لليد العاملة، لا في الزراعة ولا في غيرها[120]. وليس من الواضح أن قدراً من الحرية لم يميز المجتمعات في أماكن أخرى. إن اليد العاملة غير المسترقة كانت موجودة بالتأكيد في بلاد ما بين النهرين.

وعلى الرغم من ذلك، فالنزاع البديل يكمن في صلب رأي فينلي بالمرحلة الكلاسيكية، التي يراها فينلي مختلفة عن مجتمعات عصر البرونز العظيمة من الشرق الأدنى القديم، وذلك في جزء منه بسبب غياب الزراعة المروية، وليس هذا وحسب، ولكن بسبب آخر أيضاً، وهو أنهم «اكتشفوا الحرية الفردية» وممارسة الرق كذلك. ويرى تشايلد أيضاً أن الفلسفة الإغريقية من عصر الحديد كانت مشغولة بمسألة الفرد والمجتمع (مثلما كانت الفلسفة الهندية)، وبعبارات أكثر واقعية فهو ينظر إليها بوصفها التدبر الشخصي من أفراد تحرروا من الاعتماد الكامل على الجماعة نتيجة مجيء الأدوات الحديدية والعملة المسكوكة[121]. ومع ذلك فهو يجادل بحذر أكبر في أن هذه الاهتمامات ظهرت مع ذلك في العصر الحجري القديم، ونتيجة لذلك فإن أفكار الحرية والفرد لم تكن فريدة خاصة بالإغريق. ويبدو ذلك صحيحاً بشكل كامل.

إن فينلي بحق «مهتم باللغة المستخدمة لوصف هذه الحالات»، ولقد كان هذا السياق هو السياق الذي يستطيع أن يتكلم فيه هو وآخرون («إنه معروف جيداً»)

(119) فينلي 1960: 155.

(120) يري برنال «مجتمع الرق» بوصفه مجتمعاً دخل في وقت غزوات شعوب البحر على الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، وهي التي أدت إلى استبدال المدن الملكية، ولكنها مدن تجارية، من عصر البرونز وأحلت محلها مدناً هيمن عليها المعبد (1991: 8).

(121) تشايلد 1964: 224.

عن «اكتشـاف» الحرية. وهو يبرر نقطته بالزعم أنه لا لغة الشـرق الأدنى، ولا لغة الشـرق الأقصى إضافة إلى ذلك، (ومن جملتها اللغة العبرية) تقدم ترجمة لكلمة حرية، وهي بالإغريقية إليوثيرا (eleutheria) وباللاتينية ليبيرتاس (libertas). ونظـراً إلى أن مؤسسـة تقـارب الرق قد وجدت في المجتمعات الأخرى، فهو يشـير، سـواء كان يمكن اعتبارها مؤسسـة «أساسـية» أو «مهيمنة» أو لا يمكـن اعتبارها، يشـير إلى أن من غير المتصـور كما يبدو ألا يكون هناك تمييز للاختلاف بين الرق وبين غيابه، ولو لم يكن هناك اسـم واحد ليصـفه. وفي حـين كان الرق موجوداً في الجماعات التي عملت أنا معها في غانا الشـمالية، فإنه لم يكن هناك كلمة محددة مسـتخدمة لوصـف كون المرء حراً، ومع ذلك فإن الناس لم يكن لديهم أي صـعوبة مهما كانت في التمييز بين «رقيق» (أو «رهينة») وبين الناس الآخرين. وفي الحقيقة، فأنت إذا لم تكن رقيقاً غانغباء (ghangbaa)، فقد كان يفترض أنك سـتكون حراً ولم تكن هناك حاجة إلى وسم معين.

والإسهام الثالث الذي يفترض أن المرحلة الكلاسيكية قد حققته لعلم السياسة كان في توفير حكم القانون، وهو ملمح رُبط بشـكل سائد مع التقليد الروماني. ومن المؤكد أن الرومان طوروا نظاماً تفصيلياً من القانون المكتوب، مثلما فعلت المجتمعات الأخرى المتعلمة. ولكن من الخطأ تماماً الافتراض أن الثقافات الشـفهية نفسها أيضاً لم تكن محكومة بالقانون في المعنى الأوسـع، مثلما جادل مالينوفكسـي[122] وعدد لا يحصى مـن علمـاء علم الإنسـان، وفوقهم جميعاً ربما كان غلوكمان في دراسـته التفصـيلية للقانون بين سـكان بلاد باروتس، شعب السـهل (لوزي) في زامبيا[123]. وفي الحقيقة فإن فكرة «حكم القانون» كانت قد فسرت من أعضاء الثقافات المتعلمة بأسلوب ضيق تمامـاً كذلـك. وكانت الكتب التعليمية قـد كُتبت عن قانون شـعب النوير، وعن قانون شـعب تسـوانا وعن أنظمة أخرى متعددة، ومثل هذا القانون الشـفهي، كان قد أدمج في الغالـب في النظـم القانونية المكتوبة للأمم الجديدة التي شـكل هؤلاء جزءاً منها. وصحيح أن الأحداث الحديثة في إفريقية جنوب الصحراء قد تعطي الانطباع بأن أمن

(122) مالينوفسكي 1947.

(123) غلوكمان 1955، 1965.

القانون كان مفقوداً في تلك القارة، لكن مثل ذلك قد تكون الأحداث الحديثة أيضاً في العراق، أو في بلاد البلقان، أو في أوروبية الشرقية أو الغربية، نفسها في بعض الأحيان. إن استخدام القوة العسكرية حيثما وقع فهو نقيض لحكم القانون، على الرغم من أن هذا الأخير قد يظهر بوصفه واحداً من النتائج لمثل هذه الأعمال.

إذا نحن انتقلنا إلى مستوى أكثر تحديداً، فإن الفكرة الواسعة الانتشار بأن حقوق الملكية الفردية الخاصة هي اختراع من قانون روماني ـ أو من الغرب ـ هي فكرة تُغفل إغفالاً كاملاً التحليل الدقيق الذي قام به علماء علم الإنسان للنظام القانوني في الثقافات الشفهية. وما الذي كان المجتمع الزراعي يستطيع أن يُشغِّله من دون أن يكون قد امتلك حقوقاً استثنائية (ولكنها ليست بالضرورة حصرية أودائمة) بقطعة الأرض التي تجرى فلاحتها؟ إن ثقافة اللوداغا في غانا الشمالية، وهي الثقافة الشفوية التي لم يكن يوجد فيها نقص عام في الأراضي الزراعية، علَّمت حدود قِطَع الأرض تحديداً واضحاً جداً بحجارة، وهي معلمة في الغالب بصلبان سوداء مدهونة عليها محذرة من الإزعاج (وهو روحاني بالدرجة الرئيسية) الذي يمكن أن يأتي نتيجة انتهاك الحدود. ونزاعات الحدود، وإن لم تكن متكررة، كانت تحدث بالتأكيد هنا، كما في كل المجتمعات المجاورة. وكانت تحل في الغالب بإجراءات قانونية معترف بها، أو بواسطة المناقشات، أو الوسطاء، أو التهديدات بالعنف.

أما الثقافات المكتوبة الأكثر تعقيداً من غيرها فكانت تملك طبعاً طرائقها الخاصة، ومن جملتها التسجيل ووثائق الملكية، وكانت موجودة في كل المجتمعات بعد عصر البرونز. وكانت «العقود» المكتوبة قد استخدمت في الصين بوصفها «وثائق تصريح»، بما في ذلك نقل الأرض ـــ وكانت موجودة منذ مرحلة تانغ. وأحد الأمثلة من تايوان القرن التاسع عشر يبدأ: «منفذ هذا العقد من أجل بيع لا رجعة عنه لأرض الحقل الجافة...»[124] والبائع يستمر في الحديث ليقول إنه قد شاور الأقارب الحميمين ليقرروا ما إذا كانوا يريدون أن يشتروا، ونظراً إلى أن الجواب كان بالنفي، فهو يسير قدماً بالبيع «لأن أمي تحتاج إلى المال». وقد وضعت المعاملة

(124) كوهين 2004: 41.

كتابة «لأننا نخشى أن يكون الاتفاق الشفهي غير موثوق»، وهكذا يدرك أنه كان من الممكن أيضاً من حيث المبدأ نقل الحقوق في الأرض نقلاً شفهياً، من دون اللجوء إلى الإجراءات المكتوبة، ولكنه أقل يقيناً.

إن الفكرة القائلة إن مثل هذه الحقوق كانت غائبة حتى مجيء القانون الروماني في أوروبة كانت فكرة حملها مؤرخون كثيرون. وعلى سبيل المثال، افترض ويبر أولاً، متابعاً في ذلك لمعلمه مومسين، أن الحالة الأصلية للإنسان كانت حالة «مجتمعية أساساً»[125] ومثل ذلك افترض ماركس أيضاً. وعلى كل حال، إن افتراض مؤرخي القرن التاسع عشر لهذا الافتراض شيء، وافتراض ممارسي القرن العشرين للافتراض نفسه شيء آخر. إن العلماء الأقدمين واجهوا ضآلة في التوثيق وآراء خيالية حول الماضي. إن الكتاب المتأخرين يمتلكون الوصول إلى ثروة من الدراسات من المجتمعات الحديثة مع اقتصادات سياسية مشابهة تشابهاً غامضاً تبين عملياً صحة فكرة مين عن التدرج الهرمي في الحقوق في الأرض، بعضها موضوعة في الفرد، وأخرى في مجموعات معينة. إن شبكة مين تتخلص من الانقسامات السابقة إلى قسمين من الفرد والمجتمع، وهي الأصناف التي تخفق في وصف نظام المجتمعات في التملك في الماضي أو في الحاضر وصفاً كافياً. إن مجتمعات ما قبل التعليم تمتلك أيضاً تدرجات هرمية للحقوق، ومن جملتها ما نستطيع أن نسميها بشكل فج فردية أو جماعية[126]. إن من الصحيح أن هناك مخاطر منهاجية واضحة في مقارنة الترتيبات القانونية للمرحلة الكلاسيكية، مع نتيجة الدراسة الدقيقة لنظام قضائي قبل- تعلمي قريب من المعاصر مثل تلك الدراسة التي قام بها غلوكمان في زامبيا، حيث تكون قاعدة تقديم الأدلة قوية. ولكن مثل هذا الإجراء يجب أن يكون مفضلاً بوضوح على الافتراض المعمَّم حول الطور الجماعي، الذي ينتمي إلى عالم الأسطورة لا التاريخ. إن إهمال «المصادر» البديلة هو في جزء منه مسألة تتصل بالجهل، وبعزلة الاختصاصات ذات العلاقة، والتي تتسبب في تاريخ يعتريه القصور.

(125) لوف 1991: 15.

(126) في هذه المشكلة العامة عن الجماعي والفردي، والطريقة التي أزعج بها هذا الانقسام الثنائي الفج التحليل التاريخي وتحليل علم الاجتماع، انظر غودي. 1996 آ: 17.

الدين و «أثينا السوداء»

جـزء من حل المشـكلة العامة للثقافة الإغريقية يقترحه علمـاء ما بدؤوا من تفرد المجتمـع الكلاسـيكي وإنما حاولـوا أن يؤسسـوا ارتباطات واسـتمراريات مع الثقافة الأيجية ومع الشـرق الأوسط، مع مصر منه على وجه الخصوص وجنوب شرق حوض البحر الأبيض المتوسـط في عمل برنال، ومع بلاد ما بين النهرين وشمال شرق حوض البحر الأبيض المتوسـط في حالة أعمال آخرين. إن تضخيم دور اليونان، والتقليل من نشـاطهم التجاري واقتصـاد السـوق لديهم، يعني إهمال السـياق الواسع لإنجازات الإغريق، واتصـالاتهم مع فينيقيا ومصـر معاً مع أهميتهم بصفتهم تجاراً في البحر حـول شـواطئهم، وفي شـرقي البحـر الأبيض المتوسـط وفي البحر الأسـود. هذه هي المنازعات الرئيسة للنقد والتقويم الذي قام به برنال في كتابه أثينا السوداء.

والتفسـير المقبـول للتاريخ الثقـافي لليونان القديمة أشـار إليه برنال[127] باسـم النمـوذج الآري، نمـوذج يعتمـد علـى فكرة غـزو مـن متكلمـين للهندوأوروبيـة (أو الهندوحثية في صـنفه المحدد تحديداً أكثر حصـراً)، والذي كان الرأي فيه أنه كانت له نتائج واسـعة المدى في تفريغ التاريخ الأوروبي بعيداً عن تاريخ جيرانهم، مع رفض تأثير المؤثرات السامية (والمؤثرات الأفروآسيوية، وهي العائلة الأوسع التي تنتمي إليها تلك اللغات) من الشـواطئ الشـرقية لحوض البحر الأبيض المتوسط. وذلك النموذج يقـود إلى الرغبـة في تقليـل الارتباطات لا مع الفينيقيين فقط، بل مع مصـر أيضـاً، التي يرى أنها صـنعت إسـهاماً كبيراً في الحضارة الإغريقية، كما هو مبين في العنوان الذي أعطاه لعمله الكبير[128]. إن النموذج الآري في عيني برنال، جعل «تاريخ اليونان وعلاقاتها مع مصـر ومع شرق حوض البحر الأبيض المتوسط ينسجم مع رؤية العالم لدى القرن التاسع عشر، وعلى وجه الخصوص، مع عرقيته المنهجية.[129]» وهو يرفض هذا المدخل لصالح ما يدعوه «النموذج القديم المعدل» الذي يقبل، بكلمات أخرى، إن

---

(127) برنال 1987، 1991.

(128) برنال 1987: 72.

(129) برنال 1987: 442.

اليونان كانت قد تأثرت باتصالات جاءت من الجانب الآخر من شرقي البحر الأبيض المتوسط، وأثرت في لغتها، وكتابتها، وثقافتها تأثيراً أكثر عموماً، كما سبق لهيرودتس في الأصل أن اقترح (ومن هنا «النموذج القديم»).

إحدى المشكلات في رواية برنال هي مجادلته في أن التحول في التشديد من النموذج القديم إلى النموذج الآري يأتي فقط في القرن التاسع عشر مع تطور العرقية واللاسامية. من المؤكد أن هذه العواطف ازدادت قوة في ذلك الوقت، مع الهيمنة على العالم من أوروبة بعد الثورة الصناعية. ولكن برنال يرى ظهور هذه المواقف بوصفها تطوراً جديداً مرتبطاً مع ظهور فقه اللغة الهندوأوروبي في الأربعينيات من 1840، والذي أنتج «تردداً غير عادي» في رؤية أي ارتباطات بين الإغريق وبين اللغات غير الهندوأوروبية.

ومع ذلك، ففي رأيي أن الاتجاه إلى رفض الارتباط الشرقي يعود إلى الوراء إلى مشكلات أعم من «الجذور» وإلى مركزية عرقية إثنية، ازدادت سوءاً مع توسع الإسلام من القرن السابع،(130) والهزائم الموجودة في الحروب الصليبية وخسارة المسيحية للقسطنطينية. في ذلك الوقت أخذت المواجهة بين أوروبة وآسيا شكل المواجهة بين أوروبة المسيحية وآسيا الإسلامية التي ورثت الأنماط الرتيبة السابقة عن «الديمقراطي» و«الاستبدادي» على التوالي. وكان يُنظر إلى الإسلام بوصفه تهديداً لأوروبة، لا عسكرياً فقط، وهو ما صار في وقت مبكر في البحر الأبيض المتوسط، بل تهديداً أدبياً وأخلاقياً أيضاً، ومحمد ﷺ أودعه دانتي في الحلقة الثامنة من الجحيم. وعلى أوسع مستوى، فإن المركزية العرقية الإثنية تقسمنا كلنا عن الآخرين وهي بهذا تحدد هويتنا. ولكن ذلك دليل سيىء للتاريخ، وخصوصاً لتاريخ العالم.

وسبب آخر يبدو لي برنال من أجله مخطئاً في تاريخه المتأخر لتطور مواقف المركزية العرقية الإثنية هو أنه يرى أن «ينبوع» عصر النهضة ومذهب الإنسانيين كان هو «الأدب الكلاسيكي». وفي ذلك الوقت كان الفكر الإغريقي والروماني مميزاً فوق كل الآخرين وزود المذهب الإنساني «بالكثير من بنيته الأساسية ومنهجيته». وكانت

---

(130) غودي 2003 ب.

الصلات الممكنة مع الشرق الأدنى، ومع الثقافات السامية والأفروآسيوية، ومن جملتها قرطاجة، قد وضعت في جانب واحد، مثلما كان قد وضع تأثير الإسلام، الذي كان في وقت عصر النهضة موجوداً من قبلُ في أوروبة، بطريقة أو بأخرى، وطوال عدة قرون. وأثبتت المرحلة الكلاسيكية أنها مقابل منعش لمسيحية القرون الوسطى، وكانت المرحلة الكلاسيكية هي اليونان وروما اللتين كان المرء يستطيع أن يقرأ كتاباتهما.

ويعتقد برنال، من جهة ثانية، أن هناك توازيات كافية في الدين، وفي الفلسفة، على سبيل المثال، تؤكد أن الدين الإغريقي هو أساساً مصري وكان نتيجة للاستعمار. وبعض الدلائل تشتق من مقارنات لغوية، ولكن خبرتي المحدودة في فقه اللغات الإفريقية توحي أن هذه المقارنات هي في الغالب أوهى وأخطر جداً من أن تشكل أساساً لاستنتاجات ثقافية عميقة. وعلى أي حال، فإن الأديان، إذا أخذنا مثالاً واحداً، خضعت للاختراع المستمر والانحطاط، وللتقادم والخلق، وهو ما يجعلها أقل نفعاً في البحث عن الاستعارات في حالة طقوس عبادة العجل، على سبيل المثال، التي يضع عليها برنال أهمية كبيرة. فأي جماعة تعمل في تربية الأنعام يحتمل على وجه الإمكان أن تمتلك نمطاً من مثل هذه العبادة، ومرة أخرى، فإن جميع هذه العبادات تخفق في تحقيق المرغوب من حين إلى آخر وقد تُستبدل بها حينئذ عبادات جديدة. ولذلك أود أن أعطي حيزاً لما سبق أن دعاه علماء علم الإنسان الاختراع المستقل في هذا المجال، حيزاً أوسع مما أظن أن فرضيته تسمح به على ما يبدو. وذلك لا يحدث في كل مكان، فتأثير الهيروغليفية المصرية على الكتابة المينوية هو تأثير مقبول عموماً، مثلما هو تأثير العمود المصري على العمارة الإغريقية. وأما مع العبادات الدينية فيكون الاختراع مستقلاً في الأغلب.

وتعمل التأثيرات، طبعاً، في كلا الاتجاهين. فمصر كانت قد تأثرت باتصالها المستمر مع شرقي حوض البحر الأبيض المتوسط، ومع تجنيدها للعسكر وللبحارة من تلك المنطقة. وفي أثناء مرحلة الهيكسوس، كان الحكام أجانب وهم الذين أسسوا حكمهم في مدينة أفاريس (تل الضبعة) في الدلتا وتابعوا سياسة تجارية قوية مع آسيا، مع الوصول المباشر إلى مناجم التركواز في سرابت الخادم والتجارة عن طريق

قوافل الحمير. لقد افتقرت مصر إلى أسطول يبحر في البحر في ذلك الوقت وربما تكون قد رحبت بحماية مينوية[131]. وكان يُستَورد الكثير من الفخار، ووجدت شظايا من رسوم جدارية مينوية في أفاريس لها علاقات مع رسوم جدارية من ثيرا (Thera) في أكروتيني[132] (Akrotini) وفي أثناء تلك المرحلة كانت «الاتصالات بين نوسوس (Knossos) وبين الدلتا أكثر عمقاً... مما كانت عليه في السابق»[133].

موضوع الإسهام المصري الممكن في الدين الأوراسي كان قد أثاره فرويد في كتابه موسى والتوحيد (1939). وهناك زعَم على نحو سيئ أن موسى كان مصرياً اشتق توحيده من فرعون مرتد، هو أخناتون. وأنا لا أستطيع أن أحكم على احتمال وجود مثل هذا التأثير. ولكني أضيف، على كل حال، أن إمكانية التحول إلى التوحيد، ثم العودة ثانية، مثلما يزعم بعض البروتستانت أنه حدث في المسيحية، هو احتمال موجود دائماً في الكثير من المجتمعات الإنسانية وذلك نتيجة لأسطورة خلق تشدد على فرادة العملية. وأحد الأسباب هو أن الخلق يُنظر إليه بصفته فعلاً فريداً (غالباً من إله خالق)، في حين تميل الآلهة الصغيرة إلى التكاثر بصفتها وسطاء.

وكان نزاع فرويد في أن «حكم إمبراطورية فرعون كان هو السبب الخارجي لظهور فكرة التوحيد»،[134] وقد أدت المركزية السياسية إلى مركزية الدين. ولكن العديد من البعثات الدينية التبشيرية وعلماء علم الإنسان قد أبلغوا عن وجود الإله الأعلى على الأقل في الثقافات البسيطة، إن لم يكونوا قد أبلغوا عن وجود التوحيد، إله يكون هو الإله الخالق والذي خلق آلهة أقل. وفي إفريقية يصبح هو الإله المتعطل (dues otiosus) الذي نادراً ما يُعبد، ومع ذلك فحقيقة أنه خلق الكون ترفع إمكانية أنه قد يعود إلى وجود أكثر نشاطاً. وفي هذا السياق، فإن ظهور التوحيد لا يكون صعباً على الفهم.

وعلى الرغم من بعض التحفظات فأنا لا يخامرني أدنى شك قطعياً حول صحة نزاع برنال الرئيس وهو:

---

(131) بيتاك 2000: 40.

(132) ديفيز وشوفيلد 1995، شيررات 2000.

(133) بي. وارن، «كريت المينوية ومصر الفرعونية»، في ديفيز وشوفيلد 1995: 8.

(134) فرويد 1964 [1939]: 108.

(1) في هذا الإهمال فإن العوامل «العرقية» قد لعبت دوراً كبيراً. ولكنني أنظر إلى هـذه العوامل من حيث كونها ذات أصـل أبعد عهداً بكثير مما يقترح هو، ومن حيث كونها متصلة بأفكار عن تفوق ثقافي وعرقي كذلك.

(2) الاتصالات بين اليونان القديمة والشرق الأدنى كانت قد أهملت إهمالاً كبيراً، وتهميش فينيقيا وقرطاجة أمثلة واضـحة من هذه العملية. وكان دين قرطاجة متأثراً بكل من اليونان ومصر.

وبرنـال لم يكن وحيداً في محاولة تأسـيس درجة من الخصـائص المشـتركة بين مجتمعات البحر الأبيض المتوسـط أعلى مما هو معترف به عادة. إن الإصـرار على الارتباط بين الشـعوب المتحدثة بالسـامية من السـاحل الآسـيوي وبين الإغريق كان هو لب العمل الذي قام به عدد من العلماء اليهود السـاميين، وعلى وجه الخصـوص سـيريوس غـوردون[135]. لقد قام بدراسـة طليعيـة للنحو في لغـة أوغاريت، محللاً تلك اللغة السـامية التي اكشـفت حديثاً من ألواح وجدت في البلدة السورية الشمالية التـي قدمت الدليل على كتابة أقدم أبجدية. لقد حاول غوردون أن يربط الاسـتقرار الفينيقي من أوغاريت مع كريت، وفي العام 1955 نشر كتاباً بعنوان هوميروس والكتاب المقدس خلص فيه إلى أن «الحضـارتين الإغريقية والعبريـة كانتا بنيتين متوازيتين بنيتا على نفس الأسس في شرق البحر الأبيض المتوسط»[136]. لقد كانت الفكرة ردة (هرطقة) بالنسبة إلى العديدين في ذلك الوقت. ولكن، منذ الحرب العالمية الثانية، تعدل الرفض الأول للتأثير الفينيقي على اليونان. وفكرة المستوطنات الفينقية صارت أكثر قبولاً لا على الجزر فقط بل في ثيبس أيضـاً على الأرض الرئيسـية[137]، وهكذا صار ينظر الآن إلى التاثير على اليونان في عصر الحديد على أنه من الممكن أن يكون قد بدأ مبكراً مع القرن العاشر.

كان الفينيقيـون يمخـرون البحر برحلاتهم عـبر البحر الأبيض المتوسـط. وكانوا مجتمعاً سـاحلياً كان عليه أن ينظر إلى الخارج من أجل الفرص التجارية، وخصوصاً

(135) انظر أيضاً عمل زميله آستور 1967، وورد 1971 أيضاً.

(136) برنال 1987: 416.

(137) برنال 1991: 6.

في المعــادن، وطور الكتابة الأبجدية بوصــفها طريقة ســهلة لتســجيل المعاملات. ويرى المرء بشــكل جيد جداً كيف صــار الفينيقيون تجاراً، بالأخشــاب وبالمعادن معاً. فجبال لبنان عملياً تنحدر إلى البحر من صــيدا باتجاه الشــمال. وصــور نفســها أيضاً تمتلك شــريطاً ســاحلياً محدوداً. وهكذا كانت أشجار أرز لبنان تســتبدل مع مصر في مقابل بناء الزوارق (لم تكن مصــر تملك الأخشاب)، وذلك في مقابل الحبوب. وسافروا عبر البحر الأبيض المتوسط إلى قرطاجة، وقادش، وحتى إلى كورنويل، ليبحثوا عن المعادن، وفي المكانين الأخيرين على وجه الخصوص ليبحثوا عن القصدير لاستخدامه في صنع البرونز. وكانت إحدى نتائج أســفارهم إنشــاء المستعمرة المهمة جداً في قرطاجة، وقد تأسست في تونس الحديثة. بل يقال عنهم إنهم كانوا قد قادوا حملة مصرية دارت حول إفريقيــة في العام 600 قبل العصــر العام تقريباً. وعلى أي حــال، كانوا بحارة عظماء وتجاراً أثرياء، لا من بحر إيجة فقط بل من كل البحر الأبيض المتوسط. وفي حين أنكر بعض علماء القرن التاســع عشــر، مثل بيلوخ إنكاراً شــديداً وجــود الفينيقيين في بحر إيجــة قبــل القرن الثامن قبل العصــر العام، فإن الدلائل الآثارية تشــير إلى «علاقات تجارة مزدهرة بين عالم بحر إيجه وبين الســاحل الشــرقي للبحر الأبيض المتوسط في أثناء الألف الثانية» وفي المرحلتين المينوية والمسينية[138].

وفي الحقيقة، فإن المؤلف جيديجيان يزعم أن قصــة قدموس «تعكس تغلغلاً سامياً غربياً مبكراً في الأرض الرئيســة من اليونــان»[139]. ووفقاً لما جاء به هيرودوتس، فإن قدموس، ابن ملك صور، الذي أُرسِل ليبحث عن أخته، أوروبة، انتهى إلى تأسيس المدينة الإغريقية ثيبس. لقد كان قدموس الفينيقي هو الذي أحضــر معه الأبجدية إلى بويتيا في اليونان وهناك قصص عن مستوطنات فينقية في رودس وفي غيرها، والتقليد المأثور الذي يقول إن قدموس هو المؤســس لســلالة أوديبوس تقليد اســتمر في العالم القديم. وهكذا فقد كان لهم بالتأكيد الكثير من الاتصــالات مع الشــرق الأدنى القديم والكثير من التأثيرات فيه، ولم يكن ذلك على الشــرق الأدنى القديم وحســب بل على ما ندعوه نحن باسم العالم الكلاسيكي، الذي كانوا هم جزءاً أساسياً منه.

---

(138) جيديجيان 1996: 66.

(139) من أجل تقويم حذر للارتباطات بين مصر وبحر إيجه في ما بين 2200 إلى 1900 قبل العصر العام، انظر وورد 1971، وعلى وجه الخصوص 119 ف ف.

في عمل معظم الكلاسيكيين لم يؤد التركيز على اليونان وروما إلى الانتقاص فقط من إسهام الفينيقيين في ظهور الأبجدية (750 سنة قبل اليونان بالمعنى الساكن من دون حروف علة) إضافة إلى الإنجازات التعليمية في اللغات السامية، بل أدى أيضاً إلى استبعاد قرطاجة إلى هوامش التاريخ، وهي في الأصل مجتمع تجاري فينيقي وصارت فيما بعد إمبراطورية ذات شأن كبير في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط. وليس استبعادها إلى هوامش التاريخ فقط وبكل بساطة بل إلى مكانة «البربرية» كذلك، وكان ذلك في جزء منه بسبب إصرار الرومان على اتهام القرطاجيين بممارسة التضحية بالأطفال، وهو أمر يُعَدّ الدليل عليه مفتوحاً لعدد من الشكوك. وعلى كل حال فليس واضحاً لماذا يكون ذلك العمل أكثر بربرية بأي شكل من حوادث معينة في العهد القديم، مثل التضحية بإسحاق، أو من تعريض الأطفال غير الشرعيين للنبذ في العراء في روما، أو من ممارسات إسبارطية معينة، كانت مع ذلك، تُفسر إلى حد كبير بأنها تولد الانضباط. والواضح هو أن حضارة بارعة إلى درجة كبيرة، منافسة لروما وسلفاً لها كذلك، قد استثنيت من نوع المرحلة الكلاسيكية وبالطريقة نفسها التي استثنيت فيها مجتمعات الشرق الأدنى، على الرغم من أنها كانت حضارة معاصرة ونظيرة لليونان أولاً ولروما بعدئذ ابتداء من القرن الخامس حين توحدت المدن الدول الفينيقية.

إن إحدى المشكلات في معرفتنا عن إسهام قرطاجة وفينيقيا في ثقافة البحر الأبيض المتوسط هي أننا لا نملك إلا القليل جداً من سجلاتهم المكتوبة الخاصة بهم. من الواضح أن الفينيقيين كانوا قد احتفظوا بسجلات من أنواع مختلفة لأنهم كانوا يمتلكون أبجدية. وزيادة على ما تقدم فإن يوسيفوس كتب فيما بعد أنه «من بين الأمم التي تتصل مع الإغريق، فقد كان الفينيقيون هم الذين استخدموا الكتابة أكبر استخدام لكلٍ من تسجيل شؤون الحياة ومن أجل الاحتفال بذكرى الأحداث العامة». ويعلق زيادة على ذلك بأنه «طوال سنوات مضت احتفظ أهل صور بسجلات عامة، منظمة ومحفوظة بعناية شديدة من قبل الدولة، عن الحوادث المهمة التي لا تنسى في تاريخهم الداخلي وفي علاقاتهم مع الأمم الأجنبية»[140]. ولم يبق شيء من هذه الوثائق، ولكنها قد تكون

(140) برنال 1991: 6.

كتبت على ورق البردي القابل للتلف المستورد من مصر لا على ألواح قابلة للبقاء. وقد وجدت نقوش فينيقية، قصيرة بالدرجة الرئيسة، في كل المدن الساحلية. ولكن ما عداها فإن القليل أو لا شيء قد بقي، ما لم نمد أفقنا إلى اليهودية.

ذلك هو السبب الذي من أجله لم يترك الفينيقيون، على الرغم من أنهم كانوا جزءاً كبيراً من العالم القديم، التراث الأدبي أو الفني الذي أورثه الإغريق والرومان. وبقدر ما يذهب التراث الأدبي، فإن مكتبات قرطاجة كانت قد دمرت أو اختفت نتيجة لتدمير المدينة على أيدي الرومان في العام 146 قبل العصر العام. وهناك دلائل على معرفتهم الزراعية لا في الفلاحة المتقدمة التي مارسوها فقط بل في الترجمة إلى اللاتينية أيضاً لنص كتاب عن الموضوع.

ولذلك، فإن استبعاد دور الساميين في البحر الأبيض المتوسط الشرقي يناقض الدلائل الواسعة الانتشار عن الفينيقيين البحارة في تلك المنطقة. لقد سكن الفينيقيون عدداً معروفاً على نحو جيد من «المدن ـ الدول» (كما توصف) على طوال الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط وبشكل رئيس في لبنان المعروف اليوم، والتي كانت تمتد من عكا في فلسطين/ إسرائيل إلى أوغاريت في سورية.

خاتمة: المرحلة الكلاسيكية والانقسام الثنائي أوروبة ـ آسيا:

لقد عُرِّف الإغريق بوصفهم مختلفين، وعرَّفوا لا من أنفسهم فقط بل من الأوربيين فيما بعد. فما الذي يراه الكلاسيكيون مثل فينلي قوة دافعة خلف التمييز المفترض عن بقية الشرق الأدنى، الذي كانت تتبادل معه اليونان السلع والأفكار بنشاط؟ إن الاختلافات السياسية المفترضة لا تكاد تبدو كافية في ذاتها. ومهما تكن الصفات الخاصة لعالم المرحلة الكلاسيكية، فإن ما هو مفقود في روايات العلماء هو كيف ولماذا افترقت أوروبة والبحر الأبيض المتوسط عن العمومية التي كانت شاملة في مجتمعات مابعد عصر البرونز بطريقة يجب أن تعدَّ نمطاً مجتمعياً مميزاً (ويمكن أن يكون تقدمياً) ونموذج إنتاج مميزاً؟ إن إنجازاتهم، من حيث أنظمة المعرفة، والنحت، والتمثيلية، والشعر، كانت إنجازات ضخمة، وأما بخصوص وجود نمط مجتمعي خاص،

فقد عبرنا عن شكوكنا. وكانت هيمنة استعباد الرقيق قد اختيرت من معلقين كثيرين بوصفها الاختلاف الحاسم للمجتمعات الكلاسيكية. وقد بينت أنا، أن سيادتها كانت لها ميزات حسنة وأخرى سيئة معاً بالقدر الذي كان فيه نمو الثقافة، ونمو الاقتصاد معنيين. وعلى كل حال ربما لم تكوّن مثل هذا التمييز الضخم بين أنماط المعيشة الغربية والشرقية كما يمكن أن يوحي الانقسام الثنائي بين النماذج القديمة والآسيوية. إن استخدام العمالة المسترقة ربما كان واسعاً ولكن يبدو أنه لم يكن هناك إلا القليل من الاختلاف في الوسائل الفنية للإنتاج. ففي المرحلة الكلاسيكية كان لاستخدام الحديد على نطاق واسع الانتشار، وهو معدن أرخص بكثير من النحاس والقصدير، ومتوافر بشكل شامل، كان له نتائج مهمة، ولكن تلك الحالة كانت هي نفسها مع كل المجتمعات في المنطقة[141]. وأيما تطورات أخرى حدثت، وعلى الخصوص في هندسة الماء وفي تطور المحاصيل، فقد كانت على نحو عام مستمرة على ما سبقها. وعند هذه المستويات كان التفاوت أقل بروزاً مما يسمح به معظم المؤرخين الكلاسيكيين.

إن مجرد الفكرة القائلة بأن ما حدث في الشرق مثّل «استثنائية آسيوية» وأن التتابع الغربي للأحداث كان «عادياً»، يجسد افتراضاً أوروبياً لا أساس له، مستنداً إلى وجهة نظر القرن التاسع عشر، وهي التي تشدد على أنها أشارت إلى الطريق الوحيد المؤدي إلى «الرأسمالية». وتلك الفكرة تنشأ من دمج الرأسمالية، بالمعنى الواسع للكلمة الذي يستخدمه غالباً المؤرخ برودل، مع تطور الإنتاج الصناعي، وهو حدث اقتصادي أكثر تحديداً بكثير، ويُرى في الغالب بوصفه يشمل «الاستثمار المنتج» (على الرغم من أن هذا عامل عام في كل المجتمعات، ومنها المجتمعات الزراعية كذلك). وفي الوقت الذي صارت فيه أوروبة الغربية نفسها «استثنائية» في القرن التاسع عشر، فإنه ليس من الواضح أنها كانت في وقت أسبق غير متوافقة مع الحضارات الكبيرة الأخرى، إلا من حيث ميزاتها في عصر «الرحلات العظيمة» التي ربما ارتبطت بالتطورات الفنية في «المدافع والأشرعة»، وبعد ذلك تبنيها الطباعة التي كانت قد مورست طويلاً في الصين، لكتابة أبجدية مستخدمة الحرف المتحرك.

(141) تشايلد 1964، الفصل 9.

فذلك التطور سمح بالدوران الأسرع (وبالتراكم) للمعلومات، وهي ميزة كانت الحضارتان الصينية والعربية قد تمتعتا بها من قبل بسبب استخدامها للورق، وفي الحالة الأولى بسبب استخدامها للطباعة.

إن أثر تفريق القديم عن التطور الآسيوي للحضارة بعد عصر البرونز تخلق مشكلة تفسيرية تتصل بذلك الافتراق المفترض. وفي الوقت نفسه فإنها تدفع السؤال الخاص بأصل الرأسمالية إلى الخلف إلى الجذور المفترضة للثقافة الأوروبية. وذلك لأن أوروبة، وقد كانت من قبلُ في المرحلة الكلاسيكية، وفقاً للعديد من الكلاسيكيين، تتبع المسار الصحيح في ذلك الاتجاه، في حين كانت آسيا قد ضلت الطريق المستقيم. حتى عهد قريب كان ذلك هو رأي أكثرية «الإنسانيين» الذين رأوا الثقافة الأوروبية نابعة من إنجازات المجتمع الروماني والإغريقي بطريقة فريدة تماماً. وكانت هذه الإنجازات تعزى أحياناً إلى «العبقرية الإغريقية» مثلما فعل بيركهاردت بطريقة من الصعب أن تناقش من وجهة نظر تاريخية صريحة أو من وجهة نظر صريحة من علم الاجتماع. وقد كان ينظر إلى تلك الإنجازات أحياناً بوصفها مرتبطة باختراع الأبجدية بطريقة تغفل الجذور الآسيوية (السامية) للنسخ الصوتي المنهجي إضافة إلى الإنجازات المهمة جداً لمناهج الكتابة الأخرى[142]. وأحياناً يُعطى العلمُ الإغريقي (أو المنطق) مكانة فريدة بالنسبة إلى عمل نيدهام الموسوعي عن العلم والحضارة في الصين[143]،[144]. كل واحد من هذه العوامل ينطبق إلى حد معين على وسائل الاتصال، وكل منها عَمِل بعض الإسهام للتطورات اللاحقة في زمن النهضة ولكن من العسير قبول تمييز مطلق في مستويات الإنجاز

(142) غودي 1977.

(143) نيدهام، العلم والحضارة في الصين، 1954. هذا الاستنتاج ليس دائماً استنتاج نيدهام كما يميل هو إلى أن يرى «العلم الحديث» بوصفه ناشئاً في الغرب فقط لأسباب تعود إلى الإغريق. وأنا أعقب في فصل لاحق على هذا الاقتراح.

(144) هذا الموضوع كان قد اقترب منه اقتراباً حساساً جي. ئي. آرلويد (1979) من وجهة نظر مختلفة نوعاً ما.

بين الشـرق والغرب، أوروبة وآسـيا، قبل تلـك المرحلة. وفي الحقيقـة، أن الأكثرية تقبل أنه إلى ذلك الحين لم تكن الإنجازات الثقافية والاقتصـادية مختلفة اختلافاً عظيماً وأن «الرأسـمالية» التجارية، والثقافات الحضرية، والنشاط التعليمي كانت كلها موجودة في أماكن أخرى على الأقل إلى الدرجة نفسها.



الفصل الثالث

الإقطاع: انتقال إلى الرأسمالية
أو انهيار أوروبة وهيمنة آسيا

تُستخدم كلمة الإقطاع بطرق متنوعة. وهي تشير في الغالب في الكلام العادي إلى أي تدرج هرمي غير منتخب، ولم يكن إحرازه عن جهد، مثل مجلس اللوردات في الأصل. وبلغة أكثر فنية، يمكن لنا أن نتبع تمييزات ستراير، وهو يقول: «إحدى المجموعات من العلماء تستخدم الكلمة لتصف الترتيبات الفنية التي يصير بموجبها المُقَطعون* (Vassal) تابعين للوردات الذين أقطعوهم، وتصير بموجبها ملكية الأرض (مع المنافع الاقتصادية الملحقة بها) منظمة بوصفها حيازات لإقطاعات ميراثية مطلقة تابعة. والمجموعة الأخرى من العلماء تستخدم كلمة الإقطاع بوصفها كلمة عامة تلخص الأشكال السائدة من التنظيم الاجتماعي والسياسي في أثناء قرون معينة من العصور الوسطى»[1]. وفي مقدمته التي كتبها لدراسة مارك بلوخ التي كانت بعنوان المجتمع الإقطاعي، يضع بوستان تمييزاً مشابهاً بين المتحدثين باللغة الإنجليزية الذين يقدرون الإقطاعات الميراثية المطلقة العسكرية وبين العلماء السوفييت الذين يتحدثون عن الهيمنة الطبقية واستغلال الفلاحين من قبل ملاك الأرض. وبوستان، مثله مثل بلوخ، يفضل المدخل الأخير[2]. ونحن هنا نستخدم اللفظة لنشير إلى مرحلةٍ تلت المرحلة الكلاسيكية في أوروبة.

التحول إلى الإقطاع من المرحلة الكلاسيكية

كانت العيون الغربية ترى الإقطاع في الغالب بوصفه انتقالاً إلى الرأسمالية وبوصفه طوراً «تقدمياً»، في تطور الغرب، طوراً لم يكن بمقدور المجتمعات الأخرى أن تحرزه

* (المترجم): تابع مقطَع ملزم بحكم حيازته الإقطاعية بتقديم خدمات معينة للمولى المقطِع، انظر المعجم القانوني.

(1) ستراير 1956: 15.

(2) ام. بوستان، مقدمة في بلوخ 1961.

بالطريقة نفسـها. وغياب الإقطاع، مثل غياب المرحلة الكلاسـيكية، اسـتبعد الآخرين مـن الطريـق إلى الحداثة. ومع ذلك، فهذه المرحلة عرضـت القليل الذي كان أصـيلاً أصـالة قطعية بالنسـبة إلى التوسـع الذي جاء فيما بعد للرأسـمالية التجارية وظهور الرأسـمالية الصـناعية إلا بقدر ما يكون في طور انتكاسـي يتبعه أحياناً عمل تجديدي أكثر قوة، مثلما كان الجدل بالنسبة إلى عصور الظلام في اليونان - ميزة التخلف. لقد جاء الإحياء من بعض الوجوه من خلال الاتصال مع الشرق ولم يكن نمواً متولداً تولداً داخلياً محضـاً. فلم يكن الميروفينجيون ولا الكارولينجيون هم الوارثين للإمبراطورية الرومانية بل القسـطنطينية بالأحرى. و«الغرب، إذا نُظِر إليه بوصـفه جزءاً من تاريخ العـالم، كان قـد تحول إلى ركن منسـي من العـالم الذي كان مركـزه الآن في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، أي، في الإمبراطورية البيزنطية، وفيما بعد في البلاد العربية»[3]. وفي الواقع يحتمل أن يكون المركز واقعاً إلى أبعد من ذلك شرقاً.

وعلـى الرغـم من هـذا الرأي الحصـري عن الإقطاع، فإن شـكلاً ما مـن الملكية العقاريـة العظيمـة، مع الالتزامات المتصـلة بها، كان موجـوداً تقريباً في كل مكان في ثقافـات ما بعد عصـر البرونز. وزيادة على ذلك فإن الثقافات الحضـرية اسـتمرت في التطور في الشـرق مـع بعض الانقطاعات، ولكن لا شـيء منها يشـبه الانقطاعات في الغـرب، وهي في هـذه الناحية كانت متميزة «بالاسـتثنائية الغربية». وانهيارها لم ينتشر إلى البحر الأبيض المتوسط الشرقي، الذي كانت فيه المدن وثقافتها الحضرية من نواح عدة، كما في القسـطنطينية، أو في الإسـكندرية، قد أتمت تطورات سـابقة، وخصوصـاً من الناحية الاقتصـادية، لأنها ثابرت بوصـفها مراكـز حرفية، ومواطن للمؤسسات التعليمية ومراكز للتجارة، وخصوصاً مع الشرق.

انحطاط في الغرب واستمرارية في الشرق

في حـين قـد يكون توقيـت التحول مـن المرحلة الكلاسـيكية إلى الإقطاع موضـعاً للتسـاؤل، فـإن الأحـداث نفسـها لم تكن كذلك. فعلـى الأقل حدث في الغـرب انهيار قـوي الأثـر. وهكـذا لم يكن الملمح الحاسـم للغرب هـو التطور التقدمـي للثقافة من

(3) سليتشر فان باث 1963: 31.

المرحلة الرومانية، كما قد اختار الكثيرون أن يفترضوا، بل هو الانحطاط الكارثي للثقافات الحضرية الذي رافق انهيار تلك الإمبراطورية. وكان الاقتصاد السياسي لأوروبة الغربية دائماً أكثر هشاشة مما هو في الشرق، وأقل استناداً عميقاً إلى الثورة الحضرية لعصر البرونز. وبناء على ذلك كان ذلك الاقتصاد أكثر قابلية للانهيار حين ضعفت الإمبراطورية. ومن الواضح أن ناحية الانهيار، ثم التجديد من بعد ذلك، كانت مهمة جداً في الإقطاع الأوروبي، ويرى ساوثهول هذه الناحية بوصفها مركزية في كل الإقطاع ويعدها بناء على ذلك واسعة الانتشار[4].

كان ذلك الانهيار في أوروبة الغربية، من بعض الوجوه، نتيجة للحقيقة الخارجية وهي الغزوات البربرية إضافة إلى صعود المسيحية والقوة المسيحية، ولكن مؤلفين عديدين رأوه أيضاً انهياراً بسبب عوامل داخلية مثل نواحي الضعف (تناقضات) في أسلوب الإنتاج المعتمد على الرق، ويحتمل أن يكون بسبب انحطاط اقتصادي طويل الأمد منذ العام 200 من العصر العام أو فيما عدا ذلك بسبب تناقص السكان. وكانت عملية الإنتاج أيضاً قد عدُت مسؤولة بالقدر الذي كان يوجد فيه توسع كبير لملكيات الأراضي الزراعية الضخمة، لاتيفنديا (Latifundia)، التي صارت على نحو متزايد مكتفية ذاتياً، وهذا تطوركان قد جرى التحدث عنه بوصفه تحويلاً مبكراً إلى الإقطاع. ورأى بعضهم أن المشكلة هي مشكلة تصدير الصناعة لا المنتجات[5]، ونتيجة لها لم يكن هناك أي توسع. وبعد أن التزم الاقتصاد الروماني بتصدير كميات الذهب مبادلاً ذلك بالسلع صار اقتصاداً مفلساً.

لقد كُتب الكثير حول انحطاط الحياة الاجتماعية مع نهاية الإمبراطورية الرومانية[6]. وقد عانى الشمال أشد المعاناة، وخصوصاً بريطانيا، «وتبدو المدن فيها

(4) ساوثول 1998.

(5) تشايلد 1964: 284.

(6) مفهوم «الانحطاط» يستخدم بالإشارة إلى معايير محددة (مثل: معدل التعليم) ويجب أن تؤخذ في سياق مناقشتنا السابقة (الفصل الأول) عن «الحركة إلى الأمام» بوصفها متميزة عن «التقدم». فهذا الأخير يشتمل على حكم قيمة عن التفوق في كل الميادين. ومفهوم «الحركة إلى الأمام» يستبعد فكرة النسبية الكاملة في كل المجالات ويعترف أن الحركة قد حدثت في عدد من الميادين، وعلى سبيل المثال، في أساليب الإنتاج وأساليب الاتصالات.

ومعها المسيحية، وقد اختفت عملياً»[7]. ونفس الشيء حدث في البلقان، على الرغم من أن مناطق أخرى عملت على نحو أفضل بكثير، وخصوصاً جنوب إسبانيا، إضافة إلى أن ثلاثة أرباع من مئة بلدة في شمال إيطاليا بقيت موجودة إلى العام 1000 من العصر العام. ومع ذلك فقد نُظِر إلى انهيار الغرب بوصفه نموذجاً نمطياً بالنسبة إلى تاريخ العالم، وسقوط المرحلة الكلاسيكية ومراكزها الحضرية يقود إلى سيادة الإقطاع، الذي رأت مراحله فيما بعد ظهور الرأسمالية. إن معرفة التاريخ المختلف للغرب وتاريخ الشرق وجنوب البحر الأبيض المتوسط يضع المسار العام للأحداث في ضوء مختلف جداً.

وما هو مهم كي نسأل عنه هو إلى أي مدى أثّر انهيار روما على الإمبراطورية في الشرق وفي الغرب كذلك. لقد نظر المؤرخون الأوروبيون إلى هذه الأحداث من وجهة نظر أوروبة الغربية بدرجة كبيرة جداً، مستثنين أوروبة الشرقية أيضاً والشرق بشكل أكثر عموماً. وزيادة على ذلك، كانت هناك اختلافات مهمة في أثناء الأزمنة الرومانية بين شرق الإمبراطورية وغربها. كان شرقها أكثر ارتباطاً قريباً بالتجارة الآسيوية، أكثر ارتباطاً بالمدن الرومانية الضخمة، مثل تدمر وأفاميا، التي كان يجري بناؤها في شرق حوض البحر الأبيض المتوسط وفي غرب آسيا عموماً. والاختلاف ملخص تلخيصاً واضحاً في كتاب أندرسون: نصوص من المرحلة الكلاسيكية. كان الغرب مسكوناً بشكل أقل تنوعاً، وأقل تحضيراً ولم يكن اقتصاده السياسي نفسه مستنداً إلى الحضارات المعقدة في الشرق الأدنى التي وجدت في مصر وفي شرق حوض البحر المتوسط. وكان الغرب يتميز بزراعة يرويها المطر لا بالزراعة المروية، مع وجود مدن أقل وتجارة أقل. كان الغرب في انحطاط: المناطق الريفية استولت على السيطرة وأخذتها من المدن التي صار النشاط فيها متقلصاً على نحو كبير[8]. لقد توسعت ملكيات الأراضي الزراعية الغنية (Latifundia)، ودمجت الفلاحين والحرفيين في اقتصاداتها المغلقة. وغيّر الرومان القاعدة الاقتصادية عن طريق إدخال زراعة أكثر تعقيداً، منظمة في الغالب حول الدارة (الفيللا)، وفي بعض الأجزاء حول أراضي

(7) الفصل الآتي كان قد ألقي في أول الأمر باسم محاضرة تيلليون في إيكس في آذار/مارس 2004.

(8) بيتيت 1997: 336.

الملكيــة الزراعيــة المعروفة باســم اللاتيفنديا، التي كانــت مســتندة إلى عمالة الرق الكثيفة. ولذلك كان هناك بعض التفصــيل في الريف الغربي. وحدثت مكننة إضافية مع انتشار دواليب الماء في المرحلة الكلاسيكية المتأخرة[9]. ولكن الشرق كان أقل تأثراً بالغزوات، وكانت الحياة الحضرية أنشط وقاوم الفلاحون نظام الاستقرار المستوطن المتضــمن في ملكية الأراضي الزراعية أي اللاتيفنديا. وفي مدن مثل قرطاجة، وأثينا، والقسطنطينية، وأنطاكية، والإسكندرية، استمر تعليم أعلى.

في شــرق حوض البحر الأبيض المتوســط، وبحســب ما جاء به تشــايلد، فإن حياة المدينة، مع كل مضامينها، استمرت:

معظم الحرف كانت ما زالت مشتركة بكل المهارة الفنية والمعدات التي تطورت في الأزمنة الكلاسيكية والهيللينية. وكانت المزارع ما تزال تعمل على نحو علمي لتنتج من أجل الســوق. والمقايضة لم تُزِح اقتصــاد النقود إزاحة كاملة، ولا شلّ الاكتفاء الذاتي التجارة شــللاً كاملاً، ولم تُنس الكتابة. وفي الحقيقة كانت النصوص العلمية والأدبية تنسخ وتحفظ في الإسكندرية وفي بيزنطة بجد دؤوب. وكان الطب الإغريقي يمارس في المستشفيات العامة مع مباركات من الكنيسة[10].

عانى الغرب معاناة أكبر ولكن المدن الكاتدرائيات ظهرت، واســتمر السفر، مثلما استمر صنع الزجاج، وتوسع استخدام دواليب الماء.

وقامت المناقشــة علــى أن الرفاهية الرومانية اعتمدت علــى الاعتماد المتبادل بين منطقــة وأخرى. وينــازع وورد ـ بيركينز في تشــديد فينلي على الاقتصــادات المحلية ولكنــه يقــر بأن جميع أجــزاء الإمبراطورية لم تكن مترابطة بالشــدة نفســها. وحين انهارت روما بوصــفها كياناً سياسياً، انهار كذلك الاقتصاد الكلي الذي اعتمد عليها، ولكن مع نتائج مختلفة في الغرب وفي الشرق. وخصوصاً أن «القرن الخامس هو مرحلة رفاهية نامية في الشــرق ومرحلة موســومة بالانحطاط الاقتصادي في الغرب[11]. إن

(9) ماك كورميك 2001: 10.

(10) تشايلد 1964: 290.

(11) وورد ـ بيركينز 2000: 382.

عالم البحر الأبيض المتوسط في العام 600 من العصر العام حمل تشابهات قوية مع مرحلة ما قبل الرومانية في العام 300 قبل العصر العام تقريباً، أي، اقتصاد تجاري متطور في الشرق ممتد إلى قرطاجة، وصقلية، وجنوب إيطاليا، و«البربرية» في الغرب. وجاء الاختلاف في جزء منه بسبب أن الشرق، وإلى حد ما الجنوب، كانا مندمجين اندماجاً وثيقاً في اقتصاد آسيا التبادلي. ومع مجيء القرن السابع، كانت إيطاليا، وفي الحقيقة بيزنطة كذلك، «تبدو مختلفة جداً عن الشرق الأدنى المعاصر، (وهو في هذا الوقت عربي)، الذي يوجد فيه دلائل أكثر بكثير على التعقيد والرفاهية الاقتصاديين المستمرين»[12].

إلى أي مدى كانت البلدات والأسواق مختلفة في الشرق؟ لقد جرى تأكيد أن المدن الإسلامية والأسواق الإسلامية قد صنفت في صنف متميز عن تلك الموجودة في الغرب أو في الجملة تلك الموجودة في مسافة أبعد في الشرق[13]. وقد يكون هناك فعلاً بعض الخصائص العامة التي ميزتها، ولكن هذه الاختلافات المتنوعة اكتُسِحت بمشكلات متشابهة، وملامح متشابهة، وبتنظيم متشابه للناس المحتشدين معاً. ولدى المحايدين ميل ثابت إلى المبالغة بهذه الاختلافات (التي هي في الغالب «ثقافية»، من السطح) ويهملون التشابهات (التي هي في الغالب «بنيوية»، مترسخة بعمق أكبر). خذ الحالة الحضرية، ففي الشرق الأقصى سبق أن وصِفَت هذه الحالة بأنها اقتصاد البائع المتجول[14]، وأما في الشرق الأدنى، فهو اقتصاد السوق (البازار)، وكان دائماً معارضاً للاقتصاد الغربي[15] وفي الحقيقة كان لهذه الطرق الخفيضة المستوى لبيع البضائع الصغيرة القابلة للحمل موازياتها البنيوية في الأسوق، والمحلات التجارية، والباعة المسافرين من الغرب. وهي، في أي حال، ناحية واحدة فقط من الاقتصادات الكلية لهذه المجتمعات المختلفة، التي تكون فيها أشكال تجارة البيع والشراء، والمصارف، والاستثمار متشابه على نحو أكثر بكثير. ومثل ذلك أيضاً في البلدة، سواء

(12) وورد ـ بيركينز 2000: 360.

(13) غويتين 1999.

(14) فان لور 1955.

(15) غريتز 1979، ويس وويسترمان 1998.

أكانت محاطة بجدار أم لا، وسـواء أكانت هناك شـوارع مشغولة بحرفة واحدة أم لا، وسواء أكان الأغنياء والفقراء يعيشون جنباً إلى جنب، كالخد والفك، أم لا، فهذه كلها ملامح مهمة ولكنها ليسـت هي الملامح التي تقرر نمو الاقتصاد، فالبلدة تقوم بتنفيذ أعمالها في ظروف متنوعة.

لقـد فقـد الغرب التماس مع هذه التطـورات، فمن القـرن الرابـع أدى الاختفاء التدريجـي لمعرفة الإغريق إلى عزلهم عن القسـطنطينية حتى عصـر النهضـة. لقد كان انهيـار الإمبراطورية الرومانية مترافقاً مع نمو المسـيحية التي كان لها أثر عميق علـى الحياة الفنية والفكرية. ومثلما هي الحـال في الأديان التوحيدية الأخرى، كانت الكنيسـة في البداية ضـد العديد من الفنون، وخصوصـاً المسـرح، والنحت، والرسم الدنيـوي. إن السـيطرة السـائدة للإيمان العقائـدي كان يمكن أن تعنـي تحديداً في مدى التسـاؤل الفكري، وقد رأينا أن الإمبـرطور جوسـتنيان في الغرب لم يشجع تعليم الفلسـفة، التي كانت مفتوحة للهجوم عليها من المسـيحية لأن الفلسفة طرحت أسئلة مثـل هـل العالم كان مخلوقـاً أم غير مخلـوق؟ أو أسـئلة حول العلاقة بين الإنسـاني والإلهي، وهي مشكلات كان ذلك الدين قد صرح فيها برأيه على نحو آمر. وفي حالات عديدة كان هناك، إضـافة إلى ذلك، بعض التضـاؤل في المعرفة. ومن جملة مجالات قليلة استمرت، هل كان هذا التضاؤل أوضح منه في مجال الطب؟ نظراً إلى أن تقطيع الجسم البشري («الذي خلق على صورة الله») كان ممنوعاً.

في أثناء القرون الأولى من العصـر المسـيحي، جاء الأطباء العلماء إلى روما، ومن جملتهم غالين. لقد كان وريثاً للتقليد العظيم لمدرسة الطب الهيللينية في الإسكندرية، التي مارس فيها هيروفيلوس التبضـيع التشريحي. ولكن تبضيع الجسم الإنساني كان آنئـذ غير مشـروع، وكان غالـين مجبراً علـى أن يعتمد على فحص الحيوانات. وبعد سـقوط روما، لم يبـق العلم بعد ذلك موضـعاً للتقدير العالي جـداً، وثُبّطت التجربة، وصـارت الأصالة صفة خطرة. ويكتب مؤرخ العلم، تشارلز سنغر، عن الطبيعة المناوئة للعلم في المسيحية في علاقتها بالطب، الذي عانى مرحلة من «التفكك التصاعدي»[16]

(16) سنغر 1950: 215.

«في أثناء مطالع العصور الوسطى انتقل الطب إلى أياد متنوعة تنوعاً واسعاً من الكنيسة المسيحية وعلماء العرب... وكان المرض يعدّ عقوبة على خطيئة، ومثل هذا التطهير تطلب الصلاة والتوبة فقط»(17). في إحدى النواحي يزعم أن المسيحية قد تكون ساعدت: فباستخدام الراهبات تطور تمريض أكثر رحمة، وهو ما قدم منافع كبيرة للمرضى. وعلى كل حال، لم تكن المستشفيات بالتأكيد اختراعاً مسيحياً، وحدث التمريض في المستشفيات العظيمة في بغداد وفي غيرها. والإسهام الوحيد الذي عمله الغرب نحو حفظ المعرفة الطبية، إذا لم يكن زيادتها، هو ترجمة النصوص الطبية الإغريقية إلى اللاتينية، وقد بقيت محفوظة في بعض الأديرة(18). ولكن صورة أكثر حيوية نوعاً ما عرضتها المسيحية الشرقية. فالمسيحية الفارسية من الكنيسة النسطورية ساعدت على نقل المعرفة الطبية الكلاسيكية بترجمتها النصوص إلى العربية. ومن فارس أيضاً جاء الطبيب الرازي (الرازي، النصف الثاني من القرن التاسع) وابن سيناء أيضاً (980 ـ 1037) وهو الذي كان يجري استخدام كتابه الرئيس، القانون في الطب، في المدرسة الطبية في مونتبيليه حتى وقت متأخر في العام 1650.

ولكن العرب أضافوا القليل في التشريح أو علم وظائف الأعضاء من عندهم، لقد كان لديهم تحديدات مشابهة للموجودة عند المسيحيين بشأن تشريح الجسم البشري. وفي الغرب، بدأ تشريح الجسم البشري ثانية مع تأسيس المدارس الطبية في القرن الثاني عشر فقط. ففي ذلك الوقت قامت نهضة، وفي الحقيقة قام توسع في المعرفة من هذا النوع، فشهدت النهضة بناء غرف التشريح الرائعة في المدن الإيطالية الشمالية، في ميلان، وفلورنسة، وبولونيا، وفي المدينتين الأوليين من هذه المدن قام ليوناردو دافنشي بثلاثين عملية بحث تقريباً. وهكذا فإن تاريخ الطب البحثي يقدم خلاصة لانحطاط وسقوط الكثير من المعرفة في الغرب في العصور الوسطى.

وأما في الشرق والجنوب فكانت هناك حالة مختلفة، على الأقل تجارياً. فالحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط على وجه العموم كان من أجل رفاهيته أقل اعتماداً على التجارة مع الشمال الروماني السابق ومع الغرب. ففي سورية في أثناء القرون

(17) غوثري وهارتلي 1977: 890.

(18) انظر رينولدز وويلسون 1974: 122 ف ف.

الأولى من العصر العام كان مركز الصحراء التجاري في تدمر يستورد سلسلة واسعة من السلع من الشرق البعيد، من الصين ومن الهند أيضاً، وهي مسجلة في تعرفة مؤرخة في العام 187. وتحدد التعرفة العديد من أصناف التجارة، ومن جملتها الأرقاء، وصبغة اللون البنفسجي، والزيوت العطرية، وزيت الزيتون، والسلع المملحة، والأنعام، والعاهرات أيضاً. وكان يطلق على السوريين اسم وسطاء المرحلة الكلاسيكية. وكانت سفنهم تذهب إلى كل مكان وكان المصرفيون السوريون الفينيقيون حاضرين في كل الأسواق. وأقامت المجتمعات التجارية التدمرية في دورا ـ يوروبوس على نهر الفرات في الشرق وفي روما في الغرب. وقد كشفت الحفريات غَزْل حرير وأحجار اليشْم الكريمة من الصين، إضافة إلى الشاش القطني الشفاف (الموصلين، الموصلي)، والبهارات، وخشب الأبنوس، والمر، والعاج، واللؤلؤ، والأحجار الكريمة. وجاء الزجاج من سورية، وطلاء التلميع الأخضر للفخار من بلاد ما بين النهرين، وجاءت بعض الأدوات من البحر الأبيض المتوسط عبر أنطاكية وأنواع عديدة أخرى من تجارة الرفاهية[19].

وفي قرطاجة والمغرب في شمال إفريقية، لم تبق قوة حكم الواندال في حالة ينظر إليها بوصفها قوة انحطاط اقتصادي لدرجة كبيرة، لأن تجارة ما وراء البحار استمرت كالسابق، هناك وتحت الفتح البيزنطي تماماً حتى الغزو العربي. والصادرات الإفريقية من أدوات الفخار المغطاة بطبقة من صلصال ناعمة حمراء، على سبيل المثال، استمرت إلى القرن السابع. ومع الغزو البيزنطي في العام 533، لم تتغير الحالة تغيراً كبيراً. ويبدو أن المزيد من الاستثمار كان قد وضع في مدن مثل قرطاجة، وكانت التجارة قد تحولت من أوروبة إلى القسطنطينية والشرق حين وصل العرب في منتصف القرن السابع. وكانت المقاطعة ما زالت غنية بالزيت والقمح، وكان يجري استيراد السلع الثمينة من الشرق، على الرغم من أن هذه الأخيرة تراجعت[20].

وعانت حياة المدينة، وعلى الخصوص الأنشطة التجارية، تحت المسيحية في الشمال معاناة أكبر من معاناتها تحت الإسلام في الجنوب. وفي الشرق، جادلتُ

(19) براوننغ 1979: 16 ـ 18.

(20) كاميرون 2000.

أنا، في أن المراكز التجارية كانت مرتبطة على وجه الخصوص بالتجارة في المسافات البعيدة، في حين كان هذا التبادل النائي قد انهار إلى حد بعيد مع روما. وبدلاً من ذلك نرى ظهور «مدن الصلاة»، وظهور بلدات صار العنصر المهيمن فيها هو العنصر الكنسي، وذلك من بعض الوجوه بسبب انهيار التجارة التي كانت قد ازدهرت مع الدولة الرومانية، ومن وجوه أخرى بسبب صعود الكنيسة. وذلك الصعود كان يعني تحول التمويل من البلديات إلى الكنيسة. وكما سبقت الملاحظة، فقد أصبحت «صفة العصر أن ميزان السخاء يتحول من المشاريع المدنية القديمة من الحمامات والمسارح إلى المباني الدينية»[21]. وفي الإسلام أيضاً كانت هناك مشكلة تمويل المؤسسات الدينية، ولكن الحاجات كانت أقل إلحاحاً. كان هناك المساجد الرائعة وبعد ذلك المدارس، التي كانت في الغالب مدعومة بالأسواق الملحقة بها، ولكنها مؤسسة من دون أساقفة، وعموماً، من دون رجال دين متفرغين كامل الوقت، ولا تمتلك أي ثقافة رهبانية، وهذا كان يعني طلبات أقل على الاقتصاد.

ونحن نعلم من عمل غويتين، المؤرخ الذي قضى حياته وهو يعمل بالمخطوطات اليهودية في العصور الوسيطة التي وجدت في القاهرة في مقبرة في أواخر القرن التاسع عشر، ومن مصادر أخرى كذلك، أن هذه المدينة بقيت مركز تجارة مع الشرق البعيد على نفس القدر الذي فعلت فيه في المرحلة الرومانية[22]. وكان التجار اليهود والمسلمون يزورون باستمرار ساحل مالابار من غربي الهند، مثلما كان الهنود الشرقيون بالضبط يأتون إلى مصر[23]. والأمر نفسه كان يصدق على القسطنطينية. ويشير نيدهام إلى عالم صيني قادم إلى بغداد، وإلى أن الأوروبيين استمروا، بشكل متفرق، بالسفر على الطريق البري إلى الصين. وذلك لم يعن أن انحطاط التجارة مع الغرب استمر مقابل لا شئ. ففي حين كان الشرق الأدنى قد تأثر لا محالة بانخفاض النشاط الاقتصادي الأوروبي، فإن المركز الرئيس لتجارته، مع ذلك، كان يقع في مكان آخر. إن أوروبة الغربية كانت تقع على نهاية الخط. فإذا كان طلبها على مواد الرفاهية

(21) ماك كورميك 2001، وانظر أيضاً سبير 1985.

(22) ميللر 1969.

(23) غوش 1992.

الشرقية، والبهارات، والأنسجة، والعطور، والخزف، قد هبط، فقد كانت هناك أسواق أخرى. والتجارة مع شمال إفريقية استمرت، مثلما نرى من حالة التاجر المتاجر بين الهند وتونس الذي اجتذب أولاً انتباه المؤرخ غويتين إلى هذه التجارة. إن الشرق الأدنى كان يمتلك أسواقه النشيطة الخاصة التي كانت تحتاج إلى التزويد. وهكذا استمرت التجارة في اتجاه شرقي في كل الأحوال حتى حين كان الطريق المتجه غرباً قد صار طريقاً هامشي الأهمية. لقد بقيت الهند غاية يقصدها تجار الشرق الأدنى مثلما يشهد بذلك التاريخ الكامل لاستيطان الجماعات اليهودية، والمسيحية، والإسلامية في ساحل المالبيار، تاركاً علامة كبيرة على وثائق المقبرة. هناك إشارات عديدة إلى التجارة بالفلفل مع جنوب غرب الهند في كتاب دليل التجار المعروف جيداً باسم رحلة بحرية للاستكشاف حول البحر الأحمر (The Periplus Maris Erythraei) الذي ألفه في العام 50 من العصر العام تقريباً بحار إغريقي، وفي مصادر رومانية أخرى كذلك. لقد بقيت التجارة مع الهند ذات أهمية عظيمة من أزمنة الرومان فصاعداً.

والمركز التجاري في مدينة موزيريس، الواقعة قرب مدينة كوتشين الحالية، هو مكان الهبوط المفترض للمبشر القديس توماس وللمسيحيين (النساطرة) السوريين[24]، كان مركزاً مهماً بالنسبة إلى شاحني السفن الإسكندرانيين، مثلما نرى من ورق بردي يسجل عقداً مكتوباً في العام 150 من العصر العام تقريباً من أجل شحن سلع من ميناء على البحر الأحمر إلى مستودعات حفظ البضاعة برسم الجمرك في الإسكندرية. وفي حين كان قد تم الافتراض أنه كان هناك انخفاض في هذه التجارة بين القرنين الثاني والرابع، فإن ذلك لا يبدو أنه الحال بشكل كامل. فقد كانت السفن التجارية الهندية ما زالت تنقل الفلفل إلى مصر من أجل السوق الرومانية في القرن السادس. وفي الحقيقة استمر وجود مركز تجاري كبير في الهند الغربية للجماعات المسيحية واليهودية والإسلامية حتى أوقات مقبرة الأوراق التي وجدت في القاهرة وبعدها.

في هذه الأثناء قدمت تركيا وسورية أسواقاً بديلة من أجل السلع من الصين، وإيران، والقوقاز. وكان تبادلهم موجهاً بالدرجة الرئيسة في اتجاه غير أوروبي. وكانت

(24) غوروكال وويتيكر 2001.

هذه التجارة الشرقية هي التي اكتسبت بها مدينة البندقية موطئ قدم، وتبعتها بلدات غرب إيطاليا، بارما، وجنوة، وأمالفي، واستأنفت التجارة حين استجمع الاقتصاد الأوروبي الزخم في الألفية الجديدة مع مجيء الحروب الصليبية ودخول أوروبة الغربية إلى البحر الأبيض المتوسط.

وذلك لأن مدينة البندقية لم تكن هي القوة الوحيدة في البحر الأبيض المتوسط التي عاودت فتح التجارة بين أوروبة، وآسيا، وافريقية. فإحدى المدن الإيطالية التي كانت قد تأسست لدى إحياء التجارة في شرق البحر الأبيض المتوسط لم تكن من هناك أو من تسكانيا، وهي أوطان العائلات التجارية في فلورنسة (ميديتشي) وفي براتو (داتيني)، ولكنها كانت من كامبانيا، وبشكل محدد من أمالفي (ورافيللو)، بالقرب من ساليرنو إلى الجنوب ونابولي إلى الشرق، تحت حكم آنجيفين. وصارت البلدات نشيطة جداً في النشاط التجاري منذ مدة سابقة. ومن قبلُ، في العام 863، كان أمراء لومبارديا قد أعطوا الأمالفيين «حرية غير عادية في السفر»[25]. وكان هؤلاء سريعين في اغتنام فرصة الحرية وتاجروا بالحبوب، وبالزيت، وبالخشب مع بيزنطة، وسورية، ومصر في مقابل الحرائر والبهارات، وبعضها كانوا يبيعونه بعدئذ في شمال إفريقية تحت حكم الأغالبة وفي صقلية مقابل الذهب، وهو سلعة نادرة في الغرب في ذلك الوقت. وقد تاجر التجار الأمالفيون مع القسطنطينية، والقاهرة، وأنطاكية بل مع قرطبة كذلك في وقت مبكر من القرن العاشر، ومع مجتمع كبير نوعاً ما في القدس في القرن الحادي عشر. وفي الحقيقة فإن العملات البيزنطية والفاطمية كانت مستعملة على نطاق واسع في التعاملات المحلية في تلك المرحلة، وهو ما يعطي بعض الفكرة عن أثر التجارة الطويلة المسافة في المنطقة. إن البلدات الإيطالية جددت جزءاً من شبكة التجارة الموجهة نحو الشرق مع بيزنطة والشرق، وكان يحفزها حكم لومباديا. هذا الإحياء لم يكن مديناً إلا بالنزر القليل للمرحلة الكلاسيكية للتاريخ القديم للإغريق والرومان أو للإقطاع ولكنه مثَّل استئنافاً أعم للثقافة التجارية.

---

(25) كاسكي 2004: 9.

إن نشـاط أمالفي جلـب الرفاهية للبلدة. ومع ذلك، فهذا لم يكن إنجازاً مسـيحياً محضاً أو إنجازاً غربياً، نظراً إلى أن سكان الجنوب المتنوعين شملوا الجماعات اليهودية والإسلامية، إضافة إلى المسيحية كذلك، وكلهم أسهموا في النشاط التجاري: وكان هذا مجتمعـاً متعدد الثقافات، وهي حقيقة معكوسـة في الفنون التي تم ترويجها بالنشـاط التجاري حول أمالفي، وعلى سبيل المثال، كانت الأبواب البرونزية للكاتدرائيات تصنع في القسـطنطينية في العام 1061 تقريباً. وهذا النشـاط التجاري وصـفه كاسكي بأنه «رأسـمالية وليدة»،[26] وهي التي اصطدمت في الحقيقة لا مع القيم المسيحية فقط بل مع القيم الأخرى التي أعلنتها الأديان الإبراهيمية بشـأن الربا. كان النشاط التجاري في نزاع مع الدين، هنا مثلما كان في أي مكان آخر، ولكنه ربح في النهاية بوضوح، وكان إسهام التجار في أنظمة الحكم تلك جزءاً من هذه العملية نفسها.

الكثير من هذا الفن في أمالفي أقره التجار، وخصوصـاً بيت روفولوس من مدينة رافيللـو الـذي احتفى به بوكاشـيو في واحدة مـن أولى رواياته القصـيرة عن الوجود التجاري. ولكن القصـة توضح أيضـاً مخاطر الحياة التجارية إضافة إلى إنجازاتها. وذلك لأن العائلة كانت متهمة بالفساد ونفذ حكم الإعدام في الأب في العام 1283 على أيدي الأنجيفين، تشـارلز صاحب ساليرنو، والملك تشالز الثاني صاحب صقلية، التي حكموا فيها من العام 1265 بناء على أمر البابا[27].

وبقيت إسـبانيا الجنوبية، مثل أجزاء من إيطاليا، مندمجة في شـبكة التجارة في البحر الأبيض المتوسـط، بسـبب ارتباطاتها الإسـلامية. ومن الواضـح أن المسلمين، الذيـن قد يكونون سـاعدوا إلى حد ما في انهيار التجارة الأوروبيـة في البحر الأبيض المتوسـط[28]، أداموا الاتصـال بعـد العام 711 من العصـر العام مـع فتوحاتهم في إسبانيا. فالمرور بين الأندلس وأرض إفريقية الرئيسة استمر وتطور[29]، والأمر نفسه

(26) كاسكي 2004: 8.

(27) هودغز ووايتها وس 1983.

(28) كما سبق أن نوقش ذلك من هنري بيرين البلجيكي 1939، ومن هودغز ووايتهاوس 1983.

(29) انظر كونستابل 1994.

كان يصـدق على صـقلية «وإفريقية» (تونس). إن النظر إلى البحر الأبيض المتوسط من وجهة نظر أوروبة الغربية المعاصـرة يمكن أن يشوه الصورة تشويهاً جدياً بقدر ما تكون الثقافة والتاريخ معنيين. إننا نحتاج إلى إعادة التوجيه، مثلما طالب فرانك[30]، نظـراً إلى أن الشـرق لم يعان إلى الدرجة نفسـها مثـل الغرب. إن اسـتمرار الثقافة الاقتصادية، والعلمية، والحضرية في الشرق وفي الجنوب في المرحلة بعد الرومان كان استمراراً حاسماً بعد ذلك بكثير في تمكين أوروبة الغربية من اللحاق بعد انهيار روما، ومرحلـة «الإقطـاع» الأولى، مرتبطة بفقدان التجارة والحياة الحضـرية وبالضـغط الناتج عن ذلك على الزراعة وعلى الأرياف.

ودور الجيشـ أيضـاً اختلف في الشـرق والغرب، فقد كان مؤسسـة مهمة من أجل حفـظ القانون والنظام داخلياً ومن أجل الدفاع والغزو في الخارج، إضـافة إلى توفير السـوق من أجل السـلع (مثل أدوات من صلصال بتصـميمات مطبوعة) والخدمات. وفي مقابل الغرب، «اسـتطاع الشـرق أن يبقى مع مؤسساته العسكرية سليمة لم تمس نسـبياً»[31]، والجيش «بقي مؤسسة تحت السلطة الإمبراطورية، لا قوة مستقلة قادرة على الإملاء على سـادتها الاسـميين»[32] والغرب من جهة أخرى كان محكوماً من كل من القوة العسـكرية والروابط القبلية معاً. وبشـكل لا بد منه تولى اللوردات المحليون الواجبات العسـكرية فيما يتعلق بأراضيهم وبالسكان، وهي الظروف التي وفرت خط الأساس لإزالة المركزية الإقطاعية والواجبات العسكرية. ومرة أخرى فإن هذا الشكل مـن التنظيم الاجتماعي يظهر وكأنه رد فعل غربي على الانحطاط لا بوصـفه مرحلة تقدمية في مسيرة الحضارة.

إن مناقشـة ويكهـام للتحـول من العـالم القـديم إلى الإقطاع، على سـبيل المثال، لا تعطـي أي إشـارة إلى الديمقراطية بـل الأمر على العكس تماماً. فالقديم يتصـف بالحكومة المركزية القوية لروما مع جيوشـها الضـخمة التي دعمها فرض الضـرائب

(30) فرانك 1998.

(31) ويتباي 2000: 300.

(32) ويتباي 2000: 305.

الثقيلة المتزايدة، وكانت أضخم من الأجرة التي كان الناس يدفعونها. والاعتراضات على فرض الضرائب شجعت الفلاحين على وضع أنفسهم تحت ملاك الأرض، الذين تولوا المسؤولية عن الضريبة بوصفها جزءاً من الأجرة. وملاك الأرض أنفسهم كانوا مستعدين ليحولوا الولاء إلى أنظمة الحكم الجرمانية لأسباب تتصل بالضريبة، والقوات العسكرية كان يجري تنظيمها على أساس محلي لا وطني، ونتيجة لذلك، وفي الأمد الأطول، اختفى فرض الضرائب المكروه وسادت الأُجَر والخدمات، ولكن ليس مباشرة، فملاك الأراضي كانوا أول من اتخذ هذه الحركة بعد العام 568[33].

التحول إلى الإقطاع

لم يكن هناك انتقال معمَّم من المرحلة الكلاسيكية إلى الإقطاع إلا في الغرب وفي عقول علمائه. وعلى أي حال، فإن الإقطاع في الغرب أيضاً لم يظهر مباشرة بعد سقوط المرحلة الكلاسيكية. وفي سرد أندرسون للانتقال من المرحلة الكلاسيكية إلى الإقطاع، يدرك الأحداث «الكارثية» لا «التراكمية» في نهاية العالم القديم. ولكن هذا التراجع في أوروبة يُنظَر إليه بوصفه تمهيداً للطريق «من أجل التقدم الحركي (الدينامي) التالي من أسلوب الإنتاج الجديد المولود من تدميرهم [للمرحلة الكلاسيكية].[34] وهذا الأسلوب الجديد نشأ من «ارتباط سلسلة المرحلة الكلاسيكية مع الإقطاع». وجادل أندرسون في أن المرحلة الكلاسيكية هي العنصر الذي كان غائباً في أقرب معادل للإقطاع وجد خارج أوروبة، أي في اليابان، على الرغم من أن اليابان هي التي كانت مشابهة في عدة نواح أخرى[35]. وفي الوقت نفسه، يكتب كتابة سلبية عن الزراعة الرومانية ويمد تعليقاته إلى كل الاقتصاد، معلقاً على الفجوة القائمة بين الإنجازات الفكرية والسياسية للعالم الإغريقي الروماني و«الأرض الاقتصادية الضيقة تحته»[36]. وفي الحقيقة فإن «تراثه من البنية الفوقية» بقي، في شكل تسوية حل وسط، من خلال

(33) ويكهام 1984: 20.

(34) آندرسون 1974 ب: 418.

(35) آندرسون 1974 ب: 420.

(36) آندرسون 1974 آ: 136.

الكنيسة التي كانت قد ساعدت على تدمير الكيان السياسي. إن «حضارة البنية الفوقية للمرحلة الكلاسيكية بقيت متفوقة على حضارة الإقطاع طوال ألف من الأعوام ـ بشكل كامل تماماً حتى العصر الذي قدر له أن يدعو نفسه عن وعي باسم عصر النهضة، ويحدد التراجع الفاصل بين العصرين»[37] وهو يرى ثبات الكنيسة بوصفها تجسّر هذه الفجوة، لأنها صارت هي راعية التعليم. ومع ذلك فقد كان تعليماً من نوع مقيد تقييداً ملحوظاً، تعليماً استبعد عن عمد الكثير من المعرفة الكلاسيكية.

وهكذا فبالنسبة إلى أندرسون لم تكن «البنية الفوقية» بل كانت «البنية التحتية»، الاقتصاد، هي التي نُظِر إليها بوصفها تقدمية في المرحلة القروسطية. وهو يكتب عن التقابل في العالم الكلاسيكي بين اقتصاده الراكد (بالمقارنة مع الأساس الحركي للإقطاع) وبين «الحيوية الثقافية وحيوية البنية الفوقية» لذلك العالم. وفي بعض الأوقات مال تشايلد أيضاً إلى التقليل من الإسهام الروماني مجادلاً في أنه «لم يكن قد أطلق أي قوى إنتاجية جديدة»[38]. وترى وجهة النظر هذه أن الاستخدام الواسع الانتشار للأرقاء في الزراعة الرومانية منع التقدمات في التقانة، نظراً إلى أن اليد العاملة البشرية كانت أرخص من الآلات. وبالنسبة إلى تشايلد، أعاق الرق «توسع الصناعة»[39]. وعلى الرغم من بروز الإقطاع من انهيار حدث في أوروبة الغربية فقد قيل إن «الإقطاع» تقدمي، وذلك من بعض الوجوه بسبب الفكرة التي عَبرّ عنها بأقوى تعبير المؤرخون الماركسيون التقليديون، وهي أن «أسلوب الإنتاج بالأرقاء أدى إلى ركود فني، فلم يكن هناك أي دافع من أجل عمل تحسينات توفر اليد العاملة داخل هذا الأسلوب»[40]. ولكن هؤلاء المؤلفين اختاروا مع ذلك أن يتجاهلوا حقيقة أن هذه المرحلة شهدت العديد من «التحسينات»، ونتيجة لها فإن أقوالاً معينة حول مجتمعات الرق تتطلب التعديل[41]. وكذلك، فإن أسلوب الإنتاج بالأرقاء لا يقود تلقائياً إلى

(37) آندرسون 1974 آ: 137.

(38) تشايلد 1964: 280.

(39) تشايلد 1964: 209. 268.

(40) آندرسون 1974 آ: 132 ـ 3.

(41) وايت 1970.

الركود الاقتصادي، على الرغم من ذلك، أو ربما بسبب استخدام الأرقاء، فإن زراعة الدارات (الفلل) الرومانية أنتجت فائضاً لا لتوفر مستوى عالياً من المعيشة المرفهة للطبقة العالية فقط بل لتوفر أيضاً خمراً كافياً، على سبيل المثال، ليصدر إلى البلدان الأخرى، مع الفخار، والمنسوجات، والأثاث المنزلي.

التحسينات لم تكن بالضرورة «موفِّرة لليد العاملة» وذلك، كما جادل بوسيرب[42]، لأن التقدمات في التقانة قد تستخدم تؤدي إلى استخدام المزيد من العمل لا إلى التقليل منه. فإذا كانت التحسينات تعني أن المرء يستطيع أن ينتج نفس الكمية من السلع بعبدٍ واحد لا باثنين، فلابد أنه كان هناك حافز من أجل تبني التحسينات. ففي صقلية وفي الأملاك القرطاجية كانت الأراضي الزراعية الكبيرة التي تشغل بالأرقاء أو بالأقنان تدار بناء على «خطوط علمية رأسمالية»[43]. وفي الحقيقة، فإن الرومان أسسوا في كل أنحاء أوروبة «أشكالاً رأسمالية»[44]. وتلك ليست فكرة مناقضة. ففي تحليلهما لإنتاج السكر بالأرقاء في الكاريبي، يصف مينتز وولف الاستخدام الإبداعي للآلات بأنه «رأسمالية قبل الرأسمالية»[45]. ونُظِر إلى التخلص من الإنتاج بالأرقاء بوصفه أثراً من الآثار الإيجابية لسقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب، على الرغم من أن الرق لم يختف بالتأكيد اختفاء كلياً. إن «فكرة المرحلة الكلاسيكية مستخدمة للإغريق وللرومان فقط، مثلما استخدمت الفكرة المرتبطة بها وهي «أسلوب الإنتاج بالأرقاء»[46]، ولكن بعض المؤلفين في أوروبة سبق أن رأوا الرقيق مستمراً على الأقل طوال مدة أطول بكثير حتى تأسس «الإقطاع» في نهاية الأمر[47]. بل كانت أوروبة في وقت تالٍ منغمسة إلى حد كبير في القبض على الأرقاء وبيعهم

(42) بوسيرب 1970.
(43) تشايلد 1964: 244.
(44) تشايلد 1964: 276.
(45) مينتزوولف 1950.
(46) آندرسون 1974 آ: 47.
(47) بوناسي 1991.

إلى العالم الإسلامي، وهو الأمر الذي صار واحداً من صادراتها الكبيرة[48]. ومع ذلك وبالنسبة إلى العديد من المؤلفين، فإن أسلوب الإنتاج بالأرقاء اختفى مع المرحلة الكلاسيكية، ومن هذا المنظور، فإن الإقطاع، مثل المرحلة الكلاسيكية من قبله، يُنظَر إليه بوصفه خطوة تقدمية على طول الطريق إلى الرأسمالية، ومع ذلك، فذلك ليس هو الرأي الوحيد عن الاقتصاد القروسطي. ويكتب مؤرخ الزراعة الأوروبية سليتشر فان باث[49] فيقول: «حين النظر من الناحية الاقتصادية، فإن نظام الضيعة الإقطاعية (Manorial System) لم يكن مرضياً جداً. فالناس أنتجوا أقل بكثير مما كانت الحاجة تدعو إليه من أجل استهلاكهم الخاص، ولم يكن هناك تراكم لرأس المال ولم يكن هناك تقريباً أي تقسيم للعمل». وفي البداية على الأقل كان هناك انحطاط في الإنتاج، تماماً مثلما كان هناك بلا شك انحطاط في المعرفة وفي «البنية الفوقية» عموماً. كان الانتعاش بطيئاً.

وهناك المزيد من وجهات النظر عن الزراعة الرومانية أكثر إيجابية من رأي أندرسون، ووجهات نظر تعدل بالضرورة فكرة القفزة التقدمية إلى الإقطاع. فهوبكنز[50]، الذي يعرض دعماً معتدلاً لرأي فينلي عن الاقتصاد القديم، يجادل في أن الإنتاج الزراعي الكلي ارتفع مع وضع المزيد من الأرض تحت الزراعة. وفي الأراضي الثقيلة في الشمال، استخدم محراث أقوى بكثير، يجره فريق من الثيران ومزود بصفيحة حديدية محنية وبشفرة لتقلب التربة إلى الأعلى بدلاً من مجرد خدش السطح مثلما كان يفعل محراث بلاد ما بين النهرين. والسكان أيضاً ازدادوا، وازداد عدد السكان في البلدات حيث عاش معظم الحرفيين وصغار التجار. وتلك الزيادة استلزمت نمواً في الطلب على الطعام إضافة إلى النمو في تقسيم العمل وفي الإنتاجية للفرد الواحد. والكثير من هذه الأخيرة كان قد تم إنجازها مع قدوم أول قرن من العصر العام، وذلك نتيجة لانتشار معايير الإنتاجية التي كانت قد ترسخت في وقت

---

(48) ماك كورميك 2001.

(49) سليتشر فان باث 1963: 37.

(50) هوبكنز 1983: 70 ـ 1.

أبكر في أجزاء متنوعة من شرقي البحر الأبيض المتوسط. وحدثت بسبب التقدمات «في الاستخدام الأوسع لأدوات الحديد، وفي بعض التحسينات في الآلات الزراعية (مثل مكابس لولبية)، وفي مجرد وجود الكتب الزراعية الدليلة، التي كانت علامات لمحاولات ترشيد استخدام اليد العاملة، وخصوصاً يد الأرقاء العاملة»[51].

وكان هناك أيضاً خارج الزراعة زيادة في الإنتاجية نظراً إلى أن القوى العضلية الآن «كانت تكملها العتلات، والبكرات والتروس المسننة، والنار، والماء (للطواحين في أواخر المرحلة الكلاسيكية ولغسيل المعادن)، والرياح (لأشرعة السفن لا الطواحين)، وبالكفاءة الفنية».كان هناك «تقدمات فنية» في البناء (مع استخدام الإسمنت المسلح على سبيل المثال)، وفي الطواحين الدوارة، وفي طرق تحسين انسياب الهواء إلى صهر الحديد، وفي النقل كذلك، وفي وحدات الإنتاج التي صارت أكبر، وفي سفن أكبر. وفي كل هذه الأنشطة ساعد استخدام الحديد، وهو معدن أرخص من غيره، كان متوافراً في حالة فلز في كل مكان تقريباً، ساعد مساعدة عظيمة في تطوير بعض أشكال المكننة.

ولم يكن «التفوق الثقافي» بالمعنى المحدود «للثقافة العالية» و«البنية الفوقية» هو فقط الذي عرضه الرومان، وذلك نظراً إلى أنهم غيروا وجه الكثير من أوروبة بمبانيهم الحضرية والقناطر المتعددة الركائز، والتدفئة بالحرارة تحت البيت، والمسارح، والحمامات. وهم أبدعوا أيضاً نظماً قانونية، وأعمالاً أدبية، ومؤسسات تعليمية، وأداءات من أنواع مختلفة. ما من شيء من هذا كان ممكناً من دون ازدهار الاقتصاد. لقد كان اقتصاداً استخدم اليد العاملة من الرقيق على نطاق واسع في مجالين: في المجال الريفي، ومن أجل بناء هذه التجمعات الحضرية الهائلة ـ روما نفسها، والمراكز الإقليمية التي كانت أصغر منها في بريطانيا إضافة إلى البلدات الرائعة مثل تدمر وأفامية في سورية. كل هذا أكثر بكثير من الغثاء الظاهر للعيان على بنية تحتية ساكنة. وهو بالتأكيد يجعل المرحلة الإقطاعية لا تبدو حركية دينامية كثيراً (مثلما زعم بعضهم) بقدر ما هي ضئيلة وهامشية.

---

(51) هوبكنز 1983: 16

وعلى كل حال، فقد أظهرت العصــور الوسـطى الأولى بعض التحسين في الزراعة. كانـت هناك تغيرات في اسـتخدام المحـراث[52]، ولكن هذه التغـيرات كانت بالدرجة الرئيسة امتدادات لممارسات مبكرة. وإضافة إلى ذلك كان هناك عدد من الاختراعات «التـي كانت تقدماً كبيراً على العصـر الروماني. وكان بعضـها قد تم تبنيه من أجزاء أخرى من العالم، ولكن كان هناك من قبلُ إشـارات عن ذلك المعنى الفني الذي صـار لاحقاً صـفة مميزة من حضـارة غرب أوروبة»[53]. وما من أحد يشـك في الإنجازات الفنية لأوروبة فيما بعد. ولكن من العسـير أن نرى كيف أن الاختراعات التي تم تبنيها من الخارج يمكن أن تكون علامات عن إحساس فني أوروبي غربي، إن ذلك الرأي يمثل مركزية أوروبية نموذجية معـبراً عنها بألفاظ تقانية. «امتلكناه فيما بعد، ولذلك فقد كنا قد امتلكناه فيما سـبق»، وضـمير الغائب في امتلكناهُ «هو» إحساس فني افتراضي، وهـو مظهر مـن طبعنا العقلـي المـوروث. وفي الحقيقـة، أن تقدم مثل هـذه التقانات المستوردة كان بالتأكيد علامة على إبداعية الآخرين، وخصوصاً الصينيين[54].

والاختراعـات الرئيسـة التي جـرى تبنيها في هـذا الوقت، بحسـب ما جاء به لين وايـت (1962)، كانت هي المهماز، وحذوة الحصـان، وطاحونة المـاء. وكان المهماز، بالدرجة الرئيسة، ذا قيمة عسكرية، وجاء إلى أوروبة عن طريق البلدان العربية، مثل كثير من التحسـينات في مجال الخيل وتدبيرها. وقد وصـلت حذوة الحصان في نفس الوقت الذي وصلت فيه عدّة الفرس (طوق العنق) في القرن التاسع، ويحتمل أن يكون ذلـك مـن الإمبراطورية البيزنطية، وهي التي حسـنت جرّ الخيل تماماً مثلما حسـن المهمـاز حركتهـا. والطاحونة التـي تدور بالماء، والتي اسـتُخدِمت للأفران الصـينية العاليـة لصـهر المعادن في وقت مبكر يصـل إلى العام 31 من العصـر العام، ظهرت في أوروبة في الأزمنة الرومانية المتأخرة، تسـحب الماء من قنوات الماء لغرض الطحن، وانتشـرت ببطء شـديد إلى شـبه جزيرة العرب في القرن الرابـع، وبعدئذ إلى داخل أوروبـة الغربية، ووصـلت بريطانيا في القـرن الثامن. وفي أوروبـة الغربية كانت هذه

(52) سلتشر فان باث 1963: 69.

(53) سليتشر فان باث 1963: 70.

(54) هوبسون 2004: 50 ف ف.

الآلات مستخدمة في أول الأمر من أجل طحن الذرة ولم تستخدم إلا فيما بعد فقط من أجل استخراج الزيت، ودق لحاء الشجر للمدابغ، ودحرجة المعدن، ونشر الخشب، وسحق الأصبغة، وبعد القرن الثالث عشر للورق. وفي اللغة الإنجليزية صارت كلمة ميل «mill» لفظاً عاماً لأي معمل آلي، مثلما هو في قول الشاعر بليك المشهور «المعامل الشيطانية السوداء» فهناك كانت هذه أيقونات الثورة الصناعية.

وعلى الرغم من هذه المكتسبات، كانت الحضارة بمجلمها في انحطاط، مثلما يقر بذلك أندرسون. كم استغرقت المسارح العامة والحمامات من الزمن كي تعود إلى أوروبة الغربية؟ وكم استغرق النظام التعليمي من الزمن قبل أن يستطيع أن يبقى ويستمر؟ وكم استغرق المطبخ المتقدم من الزمن قبل أن عاد؟ وكم استغرق الفن والأدب العلمانيان من الزمن قبل أن يحضرا حضوراً مهماً؟ وحين حدث كل ذلك في نهاية الأمر، صرنا نتحدث عن عصر النهضة، عن إعادة ولادة الثقافة الكلاسيكية. ولكن ذلك كان انتظاراً طويلاً، متقطعاً بإحياءات دورية، كما هي الحال فيما يدعى الانبعاث أو «إعادة الولادة» في المرحلة الكارولينجية من القرن الثاني عشر.

الإحياء الكارولينجي وولادة الإقطاع

إن انهيار الإمبراطورية الرومانية لم يؤد تلقائياً إلى ولادة «الإقطاع»، على الرغم من أن بعضهم رأى الإقطاع في إيحاءات أشارت إليه من قبلُ في شكل ملكيات الأراضي الزراعية المغلقة على نفسها في روما المتأخرة[55]. إن الإقطاع المميز للعصور الوسطى في أوروبة الغربية، والذي عده الكثيرون فريداً عديم النظير، كان مسبوقاً بعصر ظلام، والنتيجة هي أن بعضهم يراه بوصفه قد بدأ مع الدولة الكارولينجية فقط في القرنين الثامن والتاسع، والتي يصفها أندرسون بانها «إحياء إدراي وثقافي حقيقي» في كل أنحاء الغرب. ولكن الإنجاز الرئيس لهذا العصر يقع في «البروز التدريجي للمؤسسات الأساسية للإقطاع تحت جهاز الحكومة الإمبراطورية»[56].

(55) كولبورن 1956، غودي 1971.

(56) آندرسون 1974 آ: 139.

ويُزعَم أن الممتلكات العقارية العظيمة من الاقتصاد الريفي الإقطاعي الكارولينجي، كانت ظاهرة متميزة وهي التي «عبّرت عن الحركية (الدينامية) الاقتصادية واقتضها»، مع قيام الفلاحة على يد الفلاحين بصنع إسهام في مقابل الأُجَر والعمل[57]. وعلى تلك الممتلكات العقارية العظيمة تم تتبع أثر «بداية الاقتصاد الأوروبي»[58]. وبعض تلك الممتلكات كانت واسعة جداً ولكنها نادراً ما كانت منغلقة على نفسها انغلاقاً كاملاً. وكانت النتيجة، هي أنه ابتداء من القرن الثامن إلى العاشر كان هناك من قبلُ اتجاه عام إلى «تعيين قيمة نقدية للعائدات من البيوتات الريفية»[59] وإلى الإسهام في عمليات السوق. وفي الوقت نفسه، قامت بعض الممتلكات بالاستثمار استثماراً كثيفاً في طواحين الماء، على الرغم من أن هذه الطواحين كانت منتشرة من قبلُ في أواخر المرحلة الكلاسيكية على نحو أوسع مما كان يظن[60]. وبعد حفريات لا تحصى، انكشفت تنويعة من الحرف الحضرية كذلك كانت موجودة على الممتلكات العقارية، بعضها كان له في الحقيقة تُجاره التابعون له، ونتيجة لذلك بدأت التجارة في التوسع توسعاً بطيئاً، وخصوصاً في الشمال، مثلما توسع السكان.

ولا تخضع «أسباب» الإقطاع فقط للكثير من الجدل، بل في الحقيقة أن توقيته وتوزعه أيضاً هي أمور خاضعة لذلك الجدل، الذي يتعلق بالمرحلة الكارولينجية. والمذكور الأول يعتمد اعتماداً واضحاً، وعلى نحو مهم على التالي من بعد، يعتمد على ما إذا «كان ظاهرة أوروبية صرفة أم لا ومتى ظهرت (أو اختفت)». وفي استعراض مهم للمجلد الأخير (14) من تاريخ كيمبردج القديم، يستفهم فاودن عن صوابية التقسيم للمراحل الذي يرى أن «المرحلة الكلاسيكية» في الغرب تنتهي في عام 600 من العصر العام، أو، وهو الأسوأ، الذي يراه منتهياً مع قسطنطين في العام 310 مثلما فعلت النسخة السابقة[61]. إن التاريخ الأخير يهمل حقيقة أن روما الجديدة في الشرق

(57) ماك كورميك 2001: 7.
(58) ماك كورميك 2001.
(59) ماك كورميك 2001: 9.
(60) ماكورميك 2001: 10.
(61) فاودن 2002.

كانت «قد امتلكت إمبراطوراً، وأسقفاً كذلك، واستمرت في تلك الدولة السعيدة لمدة ثمانية قرون ونصف أخرى»[62]. وفي الحقيقة، فإن الإمبراطور جوستنيان (482 ـ 565) «امتلك رؤية أصيلة لمعاودة توحيد الإمبراطورية الرومانية». وهكذا نظر خلفاؤه إلى الشرق، وخصوصاً بعد الغزوات الإسلامية التي قطعت الاتصالات مع الغرب. ويصر فاودن على أن انتشار الإسلام، يجب أن يُنظر إليه في سياق اليهودية والمسيحية بوصفه «رؤية جديدة، وأوضح للإلهي» أسَّست متَّصلةً امتدت من أفغانستان إلى مراكش، جامعاً معاً الأجزاء الجنوبية، والشرقية والغربية من البحر الأبيض المتوسط. وإن تبني تاريخ عام 600 من العصر العام يعني استبعاد أي عَدّ للإسلام الذي كان يُنظر إليه آنئذ بوصفه منتمياً إلى عالم آسيوي مختلف تماماً. وسيكون معنى ذلك أن نغفل الاستمراريات في كل المستويات، وهكذا يصل فاودن إلى القول: إن العام 1000 من العصر العام سيكون علامة محددة أفضل للتحول.

وهناك تقليد فرنسي في المعرفة اتبع اتجاهاً مماثلاً، وكان مركزاً على التغيرات السياسية المتأخرة التي كان ينظر إليها إما بوصفها جذرية راديكالية (أي، بوصفها ثورة) أو بوصفها تدريجية (أي، بوصفها تحوّل). وهذا التقليد يضع «الإقطاع» أكثر تأخراً إلى حد كبير بل أكثر من المرحلة الكارولينجية نفسها، نحو العام 1000 من العصر العام تقريباً. لقد سبق أن وصف بعض المؤرخين الفرنسيين هذا التقليد بأنه «تمزيق وحشي»، «وعاصفة اجتماعية»» [63]». وعلى كل حال، فإن مجموعة أخرى تنتقد فكرة التغيير الجذري كلها، وتدعو بدلاً من ذلك إلى نموذج أكثر حساسية وتدرجاً. وهم يرفضون الحالة بالنسبة إلى مرحلة عنيفة على وجه الخصوص تقع بين الحكومات المستقرة نسبياً قبل العام 1000 وبعد العام 1200، وخصوصاً المرحلة التي أدت إلى التغيير الاقتصادي المؤثر، ويزعمون أنه لا يوجد أساس لافتراض أن عنف ملاك الإقطاعات كان أداة رسخت بها الطبقة الحاكمة نوعاً جديداً من العبودية[64].

(62) فاودن 2002: 684.

(63) بارثيليمي 1996: 197.

(64) وايت 1996: 218.

ومع ذلك، فالمجموعتان كلتاهما، ما زالتا تتصــوران الإقطاع مقدمة ســابقة أساسية للحداثة الأوروبية. «ويُنظر إلى تحويل القرن الحادي عشر إلى الإقطاع بوصفه شرطاً مسبقاً ضرورياً من أجل ولادة الدولة الحديثة»[65].

إنه تحويل مُمهِدٌ، لأن الحداثة لا تعتبر صفة للمرحلة السابقة. وفي «أسلوب الإنتاج الإقطاعي» الناشــىء قيل إنه «لا اليد العاملة ولا منتجات اليد العاملة كانت سلعاً»، إن أسلوب الإنتاج كان محكوماً بهيمنة الأرض وبالاقتصاد الطبيعي[66]. وقد كتب مؤلف آخر يقول إن «ســقوط الإمبراطورية الرومانية والانتقال من المرحلة الكلاســيكية إلى العصــور الوسطى يمكن أن يُنظر إليه، من وجهة نظر اقتصادية، بوصفه ارتداداً من اقتصاد النقود إلى الاقتصاد الطبيعي»[67]. ولكنه، مع ذلك، يجادل في أن «الاقتصاد الطبيعي» طوَّر في نهاية المطاف مظهراً حضرياً.

إن مــا يُكوِّن «الاقتصــاد الطبيعــي» بعيد عن الوضــوح ولكن من الواضــح أن هذا الســرد موجه بشكل محض إلى أوروبة الغربية، ومســتند إلى انهيار البلدات وعودتها (أما في أماكن أخرى، فكما رأينا، كان هناك اســتمرارية أكبر). في وجهة النظر هذه فإن الشرق، الذي كان تاريخه يعد مختلفاً جداً، لن يكون قد دخل عصوراً وسطى (ما هما اللذان كانت هذه العصــور ستكون وسطاً بينهما؟) ولا دخل «إقطاعاً»، وذلك لأن البلدات استمرت في الازدهار، مثلما استمرت الصناعة والتجارة، على الرغم من أن هذا تم مع بعض التشديدات المختلفة أكثر مما كانت عليه في الغرب. وكان ذلك الأمر يصدق على شــرق البحر الأبيض المتوسط كذلك. واستمرت المدن بل استمرت الدول - المدن كذلك في الوجود، ففي ســورية على ســبيل المثال استمرت حتى زمن الحروب الصليبية[68]. بل في إيطاليا نفسها «فإن الحضارة الحضرية من المرحلة الكلاسيكية لم تنهر انهياراً كاملاً، وازدهرت المنظمات السياســية البلدية ـ الممزوجة مع السلطة الكنسية... من القرن العاشر فصاعداً»[69].

(65) بارثيليمي 1996: 196.
(66) آندرسون 1974أ: 147.
(67) سلينثر فان باث 1963: 30.
(68) معلوف 1984.
(69) أندرسون 1974 آ: 155.

إن إحدى المشكلات الخاصة بتعريف التغير في الحياة الاجتماعية بالتعابير العامة جداً لأساليب الإنتاج هي أن هذه الأخيرة ليست قاطعة فقط في تعريفها وإنما تميل أيضاً إلى أن تُفسَّر بطريقة محددة، بالاستناد إلى التمييز الجذري الراديكالي بين البنية التحتية والبنية الفوقية. ولكن «البنية التحتية» متأثرة كثيراً بما يستمر جارياً عند مستوى آخر، والتطورات التي تحدث في أنظمة المعرفة هي في الغالب ذات أهمية عميقة للاقتصاد. وفي ذلك المعنى فإنها تلعب دوراً مهماً في البنية التحتية. وعلى أي حال فالإنتاج الزراعي أيضاً لا يعتمد على التقانة فقط بالمعنى المحدود بل على النقل أيضاً (وعلى سبيل المثال، على بناء الطرق الرومانية)، وعلى أساليب تربية النبات وتوزيعه، وعلى التنظيم والأفراد العاملين كذلك.

على الرغم من هذه التساؤلات المبررة حول طبيعة التطورات الإقطاعية، فإن المسار العريض، مع ذلك، للتاريخ الإنساني قد تم تتبعه من العلماء الغربيين على أساس ما حدث في جزئهم من أوروبة. فالمرحلة الكلاسيكية والإقطاع جزء من سلسلة سببية فريدة تقود إلى الرأسمالية الغربية. وكل شيء وراء ذلك، كان بحسب تعبير ماركس «استثنائية آسيوية». ولدى النظر إلى الحالة من منظور عالمي أوسع، فإن المؤكد هو أن الغرب هو الذي كان «استثنائياً» في هذه المرحلة. لقد عانى الغرب ما يوافق الجميع على أنه كان «انهياراً كارثياً» لم يتم التغلب عليه إلا ببطء فقط في العديد من المجالات. والمؤرخ أندرسون، مثل مؤلفين آخرين من أمثال لين وايت، يشدد على التقدمات الفنية التي صُنِعت في المرحلة القروسطية، والتي يقابلها (وهو أمر مشكوك فيه) مع الاقتصاد «الراكد» لا في آسيا بل في الأزمنة الرومانية كذلك. وهو يعلق، على سبيل المثال، على حقيقة أنه في الوقت الذي تبنىّ فيه الرومان طاحونة الماء من فلسطين ومن ثم من آسيا، لم يعملوا أي استخدام عام بها (على الرغم من وجود دليل جديد عن استخدام أوسع لها). كان الماء عنصراً تم تسخيره بالتدريج فقط على مر الزمان في كل من الشرق والغرب معاً. وقد قام الرومان بالتأكيد بحركات مهمة على طول ذلك الدرب، مع القنوات، والتدفئة تحت المباني، والأنظمة المعقدة للإمداد بالماء كما في أفامية في سورية أو قناة بونت دو غارد في المقاطعة في فرنسا. ويبدو

أن التركيـز على التقانة الزراعية فقط بمعنى محدود هو نظر محدود من الاقتصـاد السياسـي، وهي تقانة لم تكن فيها روما، على أي حال، ولا بأي شكل راكدة حين ينظر المرء في إدخال المحاصـيل وتوسـيعها، واسـتخدام طواحين المـاء، والنجاح الإجمالي لنظامهم المنتج.

وأما بالنسبة إلى الطبيعة التقدمية للمجتمع الأوروبي في أثناء المرحلة الإقطاعية، فإن إنتاجية الزراعة الغربية تحسـنت على نحو لا شـك فيه على مر الزمان ولكن من نقطـة انطلاق منخفضـة. ومـع ذلك، لم تكن أبـداً ولا من بعيد منتجة بالقدر نفسـه مثل الزراعة المروية في الشـرق الأدنى، ولا في شمال إفريقية وإسبانيا الجنوبية، وأقل بكثير من الشرق الأقصى،[70] الذي كانت فيه الصين «مع مجيء القرن الثالث عشر قد وصلت، لذلك، إلى ما كان يحتمل أنه أكثر زراعة متقدمة في العالم، مع كون الهند المنافس المنظـور الوحيد».[71] بل إن بعضـهم تحدث عن «ثورة خضـراء» في المملكة الوسـطى مع مجيء القرن السـادس من العصـر العام، وآخرون وضـعوا التاريخ بعد ذلك[72]. في أوروبة، تحسـنت الزراعة فعلاً بين القرنين الثامن والثاني عشـر. ولكن كم تحسـنت؟ هناك اختلاف جذري في الرأي بين أولئك الذين ينحون نحو أندرسـون وهيلتـون، الذين يعتبرونه تطوراً «تقدمياً» إلى درجة عالية، وبين آخرين ممن هم أقل تأثراً بإنجازاتها.

حرب الخيالة

فيما يختص بوسـائل التدمير لا وسـائل الإنتاج أو الاتصالات، كان تطور الإقطاع في أوروبـة قد ارتبط أيضـاً بمجـيء فن حرب الخيالـة.[73] القتال بالخيل وصـل في وقـت أبكر بكثير مما يقره معظم المؤرخين بوصـفه إقطاعيـاً، وذلك لأنهم كانوا أكثر اهتمامـاً بمجموعة مختلفة من التغيرات السياسـية والاقتصـادية. ذلك الشـكل من

(70) من أجل الإسهام الإسلامي في الزراعة، انظر واطسون 1983 وغليك 1996.

(71) إلفن 1973: 129.

(72) هويسون 2004: 56.

(73) وايت 1962، غودي 1971.

القتال، وفرسانه المرتبطون به، كان نتيجة لأحداث عالمية. فقد عانت أوروبة تحديات عديدة من جبهتها من السهوب الشرقية بين عامي 370 و 1000 قبل العصر العام وخبرت موجات كثيفة من الهجرة الآسيوية نتيجة لاضطرابات بعيدة بعدَ الصين[74]. إن تغلغل الآفار إلى داخل القارة كان يعني أن عدداً من الشعوب الجرمانية قد أزيحت من مواقعها إلى إيطاليا، وإسبانيا، وبلاد الغول (الغال)، وإنجلترا، في حين احتل السلاف الكثير من دول البلقان. وكان أحد ردود فعل الحكام رداً عسكرياً، وهو ظهور خيالة الصدمة مستفيدة من استخدام الرِّكاب الشرقي الذي يمكِّن الفارس الراكب من أن يقاتل وهو يركب في السرج برمح أو بسيف. ويرى المؤرخون الغربيون في الغالب هذه الخيالة بوصفها اختراع شارل مارتل في معركة بواتييه في العام 733، وهي التي أدت إلى نصر كان المؤرخون مقتنعين فيه بالملحمة وبالأسطورة، نصر كان قد أنقذ أوروبة من المسلمين الوثنيين*. وفي الحقيقة، بالنسبة إلى المسلمين كانت تلك الحملة أصغر بكثير من غارة صغيرة[75]. فهم أنفسهم كانوا أكثر اهتماماً بصدهم المعاصر عن القسطنطينية. وعلى كل حال فإن أساسيات التقانة العسكرية الجديدة التي يفترض أنها أنقذت أوروبة جاءت أيضاً من الشرق.

كان الرِّكاب بالتأكيد معروفاً في الصين في القرن الثالث من العصر العام، حيث كان يصنع من البرونز ومن الحديد الزهر. واستخدمت خيالة الصدمة الراكبة من جيوش الفرس والبيزنطيين ومن الجيوش الإسلامية كذلك، في حين ظهر «الجنود الخيالة الذين يطلقون السهام» في الشرق الأدنى قبل عدة قرون. وجميع أشكال فنون حرب الخيالة المتخصصة تتطلب نفقة كبيرة على المعدات[76]، وهذا يوحي ضمناً أن الالتزام الغالي الثمن لتوفير خيالة الصدمة يكمن في أساس النظام الإقطاعي. فالمقاتلون الخيالة احتاجوا إلى تعويض تكاليفهم إما من الغنائم أو من الفلاحين المحليين الذين كان الخيالة يزعمون أنهم يدافعون عنهم. وهذا التوقع كان موجوداً

(74) هويسون 2004: 105.

* هكذا زعموا !! فالإسلام جاء برسالة التوحيد الخالص، وذلك لا يخفى على القارئ العربي مسيحياً كان أو مسلماً. أما ما ورد هنا فهو رأي المؤلف، وهو مسؤول عنه، ولا يخفى على ذي عقل تهافته. (المراجع).

(75) غودي 2003 ب: 23 ـ 4.

(76) غودي 1971: 47.

أيضــاً بين فرســان ملاك الأراضـــي الحـاكمين من الغونجا في إفريقيــة الغربية ولكن هيمنتهــم كانت محدودة أكـثر بالنظر إلى أن التعويض كان يجــب أن يكون في غنائم الحــرب لا في عائــدات الفلاحــين، وفي الحقيقــة فقــد جادلــت أنا ضــد التماهي مع «الإقطاع» الأوروبي نظراً إلى أن الإنتاج بالمجرفة الممســوكة باليد، بوصفه متميزاً عن المحراث المجرور بالثور أو بالحصان، أنتج القليل أو أنتج من دون «فائض» لا للفلاحين أنفســهم ولا لحكامهم. ولكن كان هناك مع ذلك بعض المقارنات التي يجب عملها، في الأساليب الفنية، وفي المساندة، وفي المواقف.

والخلاصــة، يجــب علينا ألا نقبل المرحلة القروســطية في أوروبة بوصــفها مرحلة «تقدميــة» في تقــويم تطور المجتمــع، على الرغم مــن أن الكثير من التفكـير الأوروبي ســيرغب إلينا أن نفعل ذلك[77]. ذلك العدد يشمل أولئك الموافقين على نظرية تطور من خمس مراحل في المجتمع الإنســاني، «الجمعي» أو «القبلي»، والآســيوي، والقديم، والإقطاعــي، والبورجــوازي (الرأســمالية)[78]، المراحــل التي يُنظر إليها بوصــفها بالضــرورة تســير قدماً من مرحلة إلى أخــرى. و«المرحلة القديمة» هــي «تاريخ مدن تأسســت على ... الزراعة»، وفيها يسود الاقتصاد باستخدام الرقيق، على الرغم من أنها كانت تملك قلة من التجار أيضاً. ولكن الإقطاع كان نتيجة تالية لتلك الحالة على الرغم من أنه لا يكاد يمثل تقدماً لأوروبة على آسيا.

في أثناء المرحلة القروسطية كانت هناك بالتأكيد تحسينات في نوعية الحياة، ولكن أن ينظــر إلى الإقطاع بوصــفه تقدميــاً بالمقارنة مع الإنتاج المروي، والمدن المســتمرة، وتطور الثقافات في الشــرق الأدنى والأقصــى، يبدو نظراً خاطئاً حادّ عن الهدف. إن الميزة الغربية لم تُظهر نفســها في الحقيقة إلا في ما بعد عصــر النهضــة مستندة إلى الصناعة وإلى الإنجازات التجارية للمدن الإيطالية، وبالدرجة الأولى في المنسوجات، وذلــك لأنهــا كانت هــي المدن التــي أشــارت في أوروبــة إلى الطريق إلى الرأســمالية الصناعية والتمويل إضــافة إلى الإشارة سلفاً في المعرفة وفي الأنشطة الجمالية. هذا

(77) في استخدام تعبير «تقدمي»، أشير في هذا السياق بشكل جوهري إلى التقدم التقاني الذي هو قابل مثلما اقترحت أنا لبعض القياس.

(78) هوبسباوم 1964: 38.

التقدم استقر على تغيرات لا في أسلوب الإنتاج فقط بل في نمط الاتصالات أيضاً، مع الوصول المتأخر للمطبعة وللورق، وكلاهما في نهاية الأمر من الصين ولكنهما الآن مستخدمان باستخدام الكتابة الأبجدية.

انتعاش التجارة والصناعة

لقد كشف عملُ مؤرخي الطب المرحلةَ الأولى في حيازة العلم العربي من قِبَل الأطباء الكارولينجيين في أوروبة، وهو اكتساب عكَس إعادة تأسيس تجارة المسافة الطويلة في البحر الأبيض المتوسط وقد أثر ذلك أكثر مما أثر الاقتصاد وحده. وكان هذا جزءاً من إعادة ولادة أوسع دعيت باسم النهضة الكارولينجية التي شملت لا الزيادة في المعرفة وبناء المدارس وحسب بل شملت أيضاً تطور التجارة والصناعات: «إن نظرة على واردات الحرير توضح القضية بطريقة تتيح قياساً متقطعاً بالكميات ولكنه قياس مُعلِمٌ»[79]. وبدأت التجارة في الحقيقة تزداد سرعة في أوروبة مع المشاريع التجارية المتبادلة مع شرق حوض البحر الأبيض المتوسط، والتي بدأت في نهاية القرن الثامن ولكنها لم تصل مستوى مهماً إلا مع مجيء القرن العاشر والحادي عشر فقط، وذلك «من خلال إسراع التجارة بين البندقية وإيطاليا الجنوبية من جهة وبين بلاد الشرق الأدنى من جهة أخرى»[80]. إن تجارة البحر الأبيض المتوسط مع الغرب عندئذ بدأت عملياتها (وكانت قد استمرت بين الموانئ الشرقية وموانئ شمال إفريقية)، وهو تجديد رآه بعضهم بوصفه «الأصول» نفسها للرأسمالية. وقد كانت كذلك، إلى حد كبير، بالنسبة إلى الغرب في القرون الوسطى. وذلك لأن توسيع التجارة كان يعني إعادة إقامة العلاقات مع المراكز التجارية العظيمة من شرق البحر الأبيض المتوسط، مع القسطنطينية والإسكندرية، ومع العديد من المراكز التي هي أصغر من تلك، ولكن ما من واحدة منها كانت قد عانت نفس النوع من الانهيار مثل الذي عانته البلدات في الغرب، وكان الاقتصاد التجاري قد تأسس فيها منذ عهد طويل. إن تلك الاتصالات

(79) ماك كورميك 2001: 23.

(80) سليتشر فان باث 1963: 34

مهـدت الطريق لتعافي أوروبة البطـيء، وجلبت فائدة منتجات الرفاهية إضـافة إلى فائـدة المزيد من منتجات الاسـتخدام اليومـي كذلك، وفائدة التحسـينات التقانية، والمعرفة الكلاسيكية، والتأثيرات الأدبية والعلمية.

التجـار التابعون لغيرهم عملـوا للبيوتات الدينية الكبـيرة وللأملاك العقارية الكبيرة في المرحلة الكارولينجية، والتجار المستقلون عملوا في الاقتصاد الحضري. وهكذا فالتجارة أدت إلى إحياء بلدات عديدة في إيطاليا التي وفرت مركزاً مختلفاً تمامـاً عن المركز الذي يدعى «الاقتصـاد الطبيعـي» في أوروبة الكارولينجية حيث يقـال إن الإقطاع قد تطـور. إن البلدات كانت قد انهارت انهيـاراً مؤثراً في أوروبة الغربيـة، ولكـن ليس في الشـرق، والآن، وقـد نشـطتها التجارة مع الشـرق، فقد انتعشـت. ثم بدأت التجارة في أوروبة بعدئذ تتسـارع عند نهايـة القرن الثامن، لا على طول الطريق الشمالي في البلطيق، عبر روسيا وإلى إيران فقط، بل في البحر الأبيض المتوسـط نفسـه، وفيـه بدأت البهـارات (والأدوية)، والبخـور، والحرائر تسـتبدل بالصوف، والفرو، والقصدير، والسـيوف الفرانكية، وإنما بالأرقاء على وجه الخصـوص. وكان هؤلاء قد صـاروا واحداً من أهم صادرات أوروبة، واستمر ذلـك حتى المرحلة التركية. وبهذه الطريقة، «وصـلت عوالم أوروبة الصـغيرة إلى أن تربط بعوالم الاقتصـادات الإسـلامية الكبرى»[81] إن «صعود الإسلام والدمج الاقتصادي غيراً طبيعة اقتصاد أوروبي ناشئ»[82].

في إنكلترا القروسطية، اعتمدت التجارة فيما وراء البحار اعتماداً كبيراً جداً على إنتاج الصوف والقماش وتصديره إلى أوروبة، ولم تكن أعظم الأرباح في الصنع وإنما في الأنشـطة المرتبطة به، تجارة المسافات الطويلة والربا. وصارت صناعة المنسوجات ذات أهمية مركزية لنمو الاقتصـاد الأوروبي، ولإحياء وتوسـيع أنشطته الثقافية التي كانت تسـتند إليه في نجاحها، وكان ذلك بشـكل ملحوظ للغاية في عصـر النهضـة. وأول ما كان يجب أن يؤسس هو الصناعة الصوفية المحلية. ثم تبع ذلك الحرير، وفي

(81) ماك كورميك 2001: 797.

(82) ماك كورميك 2001: 718.

البداية كان يستورد ثم صار لاحقاً يصنع محلياً، وأخيراً جاء القطن، ومرة أخرى كان يستورد، وبعدئذ ينسج في أوروبة، وهو الذي يشكل الأساس الحقيقي للثورة الصناعية في إنكلترا. وفي شكل مبكر من الإنتاج الصناعي انتشر الحرير من الصين إلى العالم الإسلامي ورسخ له جذوراً في مدينة برصة في تركيا. وهناك أيضاً، كما في الغرب، كان القطن الهندي موضع تقدير كبير جداً، وحجم وارداته أدى إلى نشوء شكاو، مشابهة للشكاوى ضد الحرير، حول تدفق كميات الذهب أو الفضة المطلوبة لشرائه[83]. وذلك لأن التجارة الشرقية لم تكن ببساطة مسألة «باعة متجولين»[84] مثلما جزم بعضهم، ولكنها كانت مسألة واردات وصادرات على نطاق واسع، كانت مشروعاً تجارياً كبيراً. وذلك الاستيراد الضخم أدى في نهاية المطاف إلى الإنتاج المحلي للقطن في كل من برصة وحلب، بتكييف تقليدٍ للتصميمات الهندية، مثلما سبق أن عُمل مع آجر مدينة إزنيك المشهورة في تركيا، الذي نسخ الآجر الصيني[85].

كان الصوف في البداية يُصَدّر مادة خاماً، وصار بعد ذلك قماشاً، وفي النهاية لعب دوراً مهماً في التجارة مع الشرق الأدنى. وكانت المنسوجات الصوفية قطاع النمو الرئيس في المصانع في الغرب، وتضاعفت الإنتاجية فيه «ربما أكثر من ثلاثة أضعاف... مع النول الأفقي ذي المدواس»[86]. وكان إنتاج القماش قد تحسن تحسناً عظيماً مع هذا النول الجديد، الذي ظهر الشكل الأول منه في أوروبة في القرن العاشر. وكان هذا النوع قد عرف منذ عهد طويل في الشرق، من مرحلة شائع في الصين. ومثل ذلك أيضاً عُرِفت أدوات اللف المعقدة للخيط وهي الأدوات التي يبدو أنها وفرت الأساس، في وقت لاحق متأخر كثيراً، لآلات لف الحرير المدفوعة بالماء في مدينة لوكا وبعد ذلك في مدينة بولونيا[87].

لقد خضع إنتاج الحرير لتطور ملحوظ في الصين، قبل وقت بعيد من تطور العمليات الآلية في إيطاليا، وفيما بعد في بريطانيا، مع المنسوجات الأخرى. ويصف

(83) إنالسيك 1994: 354 ـ 5.

(84) ستينفارد 1973.

(85) إنالسيك 1994: 354 ـ 5.

(86) أندرسون 1974 آ: 191.

(87) إلفين 1973: 196، بوني 2001 آ و ب.

إلفين آلة غزل قنب تدار بالماء وكانت مبنية على أساس آلة أخرى مستخدمة في شمال سونغ من أجل لف الحرير ووضعه على بكرة باستخدام مِدْواس، وسحب عدد من الخيوط من حوض من ماء مغلي كانت شرانق دود القز مغموسة فيه[88]. وفي القرن الثالث عشر جرى تكييف هذه الآلة لخيط القنب وأديرت بالحيوانات أو بالماء. ويقارنها إلفين بآلات أواخر القرن السابع عشر، ومطلع القرن الثامن عشر، آلات غزل الكتان والحرير المشروحة في موسوعة ديدرو، ويعقب بأن وجوه التشابه لافتة للنظر إلى درجة تكون معها «الشكوك بوجود أصل أخير صيني، ربما من خلال آلة الحياكة الإيطالية (filatorium) الشبكية من أجل غزل الحرير، شكوكاً لا تقاوم تقريباً»[89]. وبكلمات أخرى لم يكن إنتاج الحرير فقط هو الذي بدأ في الصين بل مكننته أيضاً، وتم توفيرها في معامل المنسوجات في أوروبة التي كانت تتصف بالقيام بعملية «بديل المستورَد» لكل من الحرير والقطن.

إن التطورات في صناعة المنسوجات كانت مركزية في إحياء التجارة مع أوروبة، في كل من تصدير القماش الصوفي وفي استيراد الحرير، الذي كان يستبدل به في الغالب في الشرق الأدنى. وكان إنتاج كلا النوعين يلقى المساعدة من الحركة نحو المكننة ونحو التصنيع أيضاً. وفي أوروبة بدأ استخدام الآلات المتحركة بالماء في صناعة النسيج في إيطاليا في مقاطعة الصوف من أبروزي في القرن العاشر، وهناك استخدم الماء لتشغيل مطارق ضخمة لضرب لبَّاد الصوف،[90] وهي عملية يحتمل أيضاً أن تكون قد استُمِدت في الأصل من الصين[91]. وبلدة براتو، المجاورة لفلورنسة (لم يكن إنتاجهما مميزاً دائماً في الخارج) اعتمدت على تطور القنوات الرومانية وبرك كبيرة للمعامل (gore) من أجل غسيل ومعالجة الصوف ومن أجل الآلات التي تدار مائياً.

لقد ظهرت صناعة النسيج في براتو في القرن الثاني عشر، مستندة إلى مياه وافرة من نهر بيسينزيو. وكانت مناسبة بشكل خاص بصفتها مكان إكمال الصوف بسبب

(88) إلفين 1973: 195.

(89) إلفين 1973: 198.

(90) انظر دوهاميل دو مونكو إل لانيولي، 1776.

(91) نيدهام 2004: 223، يشير إلى الطارق المشغلة بالطاقة المائية.

توافر صلصال القصَّار في المنطقة. ونحن نجد في وقت مبكر من ذلك القرن سجلات للقماش الصوفي الذي يجري تجفيفه على طول الخنادق حول الجدران. وفي القرن الثاني عشر أدى التطور في التصنيع، الذي كان قد تم في أماكن أخرى في أوراسيا، إلى التحول من الإنتاج المحلي إلى ما يوصف بالإنتاج الصناعي. والتجارة النشيطة في القماش عَنَت أنه كان يوجد العديد من صيارفة النقود في البلدة مع أن النشاط المصرفي الكامل كان موجوداً في نهاية القرن فقط. ومع حلول العام 1248 نظم تجار الصوف والبانيولي (pannaioli) مؤسساتهم الخاصة، التي ضمت بعض المهاجرين من مدينة لوكا ومن أجزاء من منطقة لومباردي المنتجة للصوف[92]. وفي العام 1281 كان هناك تاجر من مدينة براتو قد تاجر من قِبَلُ بالحرير وفرو حيوان القاقوم في بيرا، الحي الفرانكي من القسطنطينية الذي نظمه الجنَويّون، لأن تجارة الصوف والحرير، كانت مركزية للتبادلات الأوروبية وتبادلات الشرق الأدنى. ومع نهاية القرن الثاني عشر كان التجار يذهبون إلى معارض مدينة شامبين وفي القرن الثالث عشر إلى البلاط البابوي في آفينيون. وفي نهاية ذلك القرن كان هناك تاجر آخر من مدينة براتو، وكان هو الذي يعمل جابياً للضرائب للملك الفرنسي والذي ألهم بوكاسيو أن يكتب القصة الافتتاحية للكتاب ديكاميرون (1358)[93]. وكانت الأعمال البنكية والمنسوجات في الغالب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في الغالب، هنا مثلما كانت في أي مكان آخر، وفي الهند على سبيل المثال.

ومع حلول القرن الثالث عشر كان هناك سبعة وثلاثون معملاً في براتو استُخدِمت من أجل معالجة الحبوب والأنسجة معاً. ويعزى الفضل في التوسع الكبير لصناعة الصوف في تلك المدينة إلى فرانسيسكو دي ماركو داتيني (1335ـ 1410) الذي يقف تمثاله في مركز الميدان الموجود أمام دار البلدية. وقد ترك داتيني كميات ضخمة من الرسائل ومن كتب الحسابات التي اكتُشِفت محفوظة في الجدران في بيته وهي توفر فهرساً كشافاً لمدى العلم التجاري. لم يكن له أطفال، ولذلك ترك ثروته لمؤسسة

(92) كارديني 2000: 38.

(93) انظر أيضاً ا. أوريغو 1984 [1957] تاجر براتو: الحياة اليومية في مدينة إيطالية في القرون الوسطى، هاموندزوروث: بنغوين.

اعتنت بالفقراء. وفي سفرياته ذهب إلى آفينيون حين كان البلاط البابوي (وهو سوق كبير للمنسوجات) قائماً هناك وعاد ليبني مصنعاً يعالج كل مرحلة من مراحل الإنتاج ومن ضمنها الصباغة. إن تطور صناعة النسيج والتجارة المتعلقة بها حدثت في نفس الوقت الذي حدثت فيه محاسبة مسك دفاتر الحسابات في إيطاليا، فأحدهما احتاج إلى الآخر. وهكذا فمدينة براتو نفسها كانت مسكونة بالمحاسبين، والمحامين، والعاملين بالبيع والشراء إضافة إلى التجار الناجحين من أمثال داتيني.

وتجار الصوف لم يصنعوا المنسوجات فقط، بل قاموا أيضاً، بالصباغة والاستكمال للصوف وللقماش المجلوب من أماكن أخرى، من لومباردي ومن إنكلترا التي كانت تنتج فيها أفضل نوعية من الصوف والتي انعكست فيها أنشطة التجار والمصرفيين العاملين على وجه الخصوص داخل تجارة الصوف في اسم شارع لومبارد في مركز مدينة لندن. كان هؤلاء أول مصرفيين دوليين في تلك المدينة. الصوف الإنجليزي زُوِّدت به التجارة القارية وأدى ذلك إلى رفاهية لافتة للنظر في أنغليا الشرقية، مع «كنائس الصوف» الخيالية فيها، وكانت هي مقر كيس الصوف الذي يجلس عليه تقليدياً وزير المال والاقتصاد. وكان الصوف يصدر إلى منطقة الفلاندرز، وبشكل رئيس إلى مدينة بروجيس حيث كان يستخدمه النساجون الفلمنكيون الذين أغنوا البلدة بالمباني وبالنشاط الفني، وكانوا هم السبب في نشوء عصر النهضة الفلمنكية في القرن الرابع عشر. وفي منطقة تسكانيا كانت التجارة بالمنسوجات هي التي أرست القواعد التي قامت عليها الانتصارات الفنية لعصر النهضة. وهذه الأنشطة بدأت مع الرسامين (الأنوار الأولى) من أواخر القرن الثاني عشر والثالث عشر، وهو الوقت نفسه بالضبط الذي كانت تجارة الصوف قد انطلقت فيه، وكانت المحاسبة الأوروبية قد تطورت فيه. وآل المديتشي أنفسهم تجار منسوجات ومصرفيون أيضاً مع إقامة في منطقة الصوف من منطقة آبروتزي بالقرب من مدينة أكويلا، وكان لهم اتصالات وثيقة مع مدينة براتو التي بنوا فيها كنيسة القديسة ماريا ديل كارسيرا بالقرب من القلعة.

ما كان حاسماً في إحياء اقتصاد العصور الوسطى هو التبادل، ومن ضمنه تبادل بين المسافات الطويلة، وخصوصاً في البحر الأبيض المتوسط، وهذا التبادل بدوره قام

بالتحريض على الإنتاج. «إن الاقتصـاد الحضري للعصور الوسطى كان طوال الوقت اقتصـاداً لا يمكن فصـله عن النقل والتبادل البحريـين»[94]. كان العرب قد هيمنوا على البحر الداخلي في السـنوات الأولى من توسـعهم، ولكنه كان قد أخلي جزئياً من الأساطيل الإسلامية في القرن الحادي عشر، في وقت الحملة الصليبية الأولى تقريباً ووقت افتتاح الطريق الأطلسي من البحر الأبيض المتوسط إلى القناة من قِبَل الأسطول الإيطالي. وغير مجيء الأتراك ذلك الموقف وصارت بحريتهم عاملاً مهماً على الأقل إلى حـين هزيمتهم في معركة ليبانتو (1571). ولكن التبادل بقي حاسـماً للتجديد لا للاقتصاد فقط، ولكن للمعرفة وللأفكار أيضاً.

أنوع أخرى من الإقطاع؟

بعض العلماء الأوروبيين، وقد اسـتحوذت فكرة الإقطاع على أذهانهم، فتشـوا عن وجـوده أو في الحقيقة فتشـوا عـن غيابه في بقية العالم. بحث عنه كولبورن في آسـيا، وخصوصـاً في اليابان[95]، وآخرون وجدوه في قلب إفريقية[96]. وبالنسـبة إلى هؤلاء العلمـاء، فقد كان أي نظام حكم غير مركزي بشـكل غامض متاحـاً للنظر (ومعظم أنظمـة الحكم تبـدي قدراً من الحكم الذاتي المحلي مثلما هـو بين المركز والطرف). وبشـكل أكثر تحديداً، فإنهم قد بحثوا عن الالتزام العسـكري المتصل بملكية الأرض. ومرة أخرى لم يكن من الصعب جداً أن يجدوا ذلك. وهكذا ففي بعض الحالات صارت فكـرة الإقطاع مفروضـة على أنظمة الحكم غـير الأوروبية كما هـو في إفريقية[97]. ومـع ذلك، فإن البحث عن الإقطاع الشـامل بحث خاطـئ، وذلك لأنه في الوقت الذي تكون فيه الظروف السياسـية التي ينظر إليها عموماً بوصفها إقطاعية ظروفاً واسعة الانتشـار، فإن المجتمع الأوروبي والآسـيوي كان قائماً على زراعة المحراث التي ولدت نظاماً مختلفاً جداً من حيازة الأرض عن ذلك النظام في إفريقية.

---

(94) سليتشر فان باث 1963: 193.

(95) كولبورن 1956.

(96) راتاري 1923.

(97) غودي 1971.

إحدى المشكلات مع وجهة النظر الأوسع، وغير المحدودة عن الإقطاع، هي كيف تُشرح الحراكية الدينامية الفريدة الظاهرة في المسرح الأوروبي. «ما من مؤرخ زعم حتى الآن أن الرأسمالية الصناعية تطورت تطوراً تلقائياً في أي مكان آخر باستثناء أوروبة وامتدادها الأمريكي»(98). وتعتقد وجهة النظر هذه أن أوروبة، بسبب التشكل الاجتماعي المبكر، كسبت «أسبقيتها الاقتصادية» التي قادت على نحو فريد إلى الثورة الصناعية، وإلى التحول التالي للمجتمعات في كل مكان. إن الالتزام «بالاستثنائية الغربية»، وبالمغزى الفريد للخط المباشر من التقدم بين المرحلة الكلاسيكية وبين الرأسمالية من خلال الإقطاع، يحرف التاريخ في اتجاه معين. ونحن نحتاج إلى أن ندرس أن أسبقية القرن التاسع عشر (أو أبكر) لا تعود بالضرورة بأي طريق سببيةٌ إلى مرحلة القرون الوسطى، إلى إقطاع فريد عديم النظير. وفي الحقيقة، كيف يمكن لنظرية الفرادة المبكرة أن تتصالح مع أفكار علماء الصين عن «براعم الرأسمالية» تحت ما يدعوه إلفين نظام الضيعة الإقطاعي الزراعي (ويدعوه نيدهام «إقطاعاً بيروقراطياً») أو مع أفكار نهرو وآخرين بشأن كون طريق الهند إلى الرأسمالية قد سدها الغزو الاستعماري؟ وكيف يمكن أن تتصالح مع رأي أولئك العلماء من أمثال بوميرانز وبراي اللذين يريان أجزاء من الصين ومن «أوروبة» كفرسي رهان متساويين اقتصادياً وثقافياً حتى نهاية القرن الثامن عشر؟

ومع أننا صرفنا النظر عن فكرة إقطاع إفريقي بسبب التباين الكبير في أنظمة الإنتاج، فإن الحالة في آسيا كانت مختلفة، فقد كانت هذه المجتمعات تمتلك أنماطاً معقدة للإنتاج. وفكرة «براعم الرأسمالية» في آسيا اقترحها بعضهم وأنكرها إنكاراً شديداً آخرون كثيرون من دعاة المركزية الأوروبية التقليديين. المؤرخ الشاب الروسي كوفاليفسكي، النظير لماركس، جادل في أن إقطاعاً من نوع ما ظهر في الهند، وهو اقتراح رفضه كل من ماركس وآندرسون مقترحين أنه أهمل الحالة السياسية والقانونية المختلفة في أوروبة. وهناك شيء ما يجب أن يقال بالنسبة إلى وجهتي النظر معاً. الإقطاع الأوروبي كان فريداً من نوعه طبعاً، مثلما تكون كل التشكيلات الاجتماعية، ومع ذلك فإن علاقات الملكية في أنظمة الحكم المختلفة تلك تمتلك

(98) آندرسون 1974 آ: 402.

فعلاً شيئاً ما مشتركاً فيما بينها. وهذه هي الحالة التي سيكون فيها تكوين الشبكة السوسيولوجية مفيداً، في محاولة لإظهار أي العناصر من «الإقطاع» كانت حاضرة أو غائبة في المناطق المختلفة. والسؤال الحاسم هو هل أسهمت أية ملامح فريدة في أوروبة بطريقة مهمة في ظهور الرأسمالية الصناعية؟ ذلك هو المفترض في العديد من المناقشات «التحولية» لأولئك الذين يساندون «الاستثنائية الغربية» ولكن هل تستند هذه المناقشات إلى أي شيء أكثر من الأسبقية الزمنية؟

معظم العلماء يرون الإقطاع مرحلة جوهرية لتطور الرأسمالية ولذلك فهي محدودة بأوروبة. فآندرسون على سبيل المثال يرى أنه ما من مكان آخر خارج تلك القارة (ربما باستثناء اليابان) كان يوجد فيه مرحلة إقطاعية وكان يمكن أن تتطور إلى رأسمالية. والإقطاع في أوروبة فعل ذلك، والسبب، مثلما رأينا في مناقشة المرحلة الكلاسيكية، هو أن الإقطاع كان يُعتبر أنه يستند من بعض الوجوه إلى «النظام الجرماني» الذي كان يتصف بتجميع بيوت منفصلة ذات مزارع، وهي لذلك تتضمن احتمالات من أجل التحول إلى الفردية، «التفريد»، أكبر من احتمالات النظام القديم الذي كان فيه الأفراد ممثلين للكيان السياسي، الكومنولث، كما هي الحال في مؤسسة تجارية. وكانت الحالة مشابهة في المجتمعات التي كان لديها زراعة كثيفة، وتعيش في مستوطنات مغلقة وتشارك في العمل الجماعي. والكثيرون من العلماء المتصفين بعمق التفكير رأوا هذه الصفة الغامضة، أي الفردية، بوصفها ملمحاً جوهرياً من رأسمالية مشاريع المخاطر الاستثمارية في مقابل «الجماعية» السابقة، وبوصفها ملمحاً من الإسهامات الحاسمة التي صنعها الإقطاع لتطوير الرأسمالية في أوروبة. وهو رأي سوف ننازع نحن فيه لاحقاً. ففي حالة آندرسون يُنظر إلى الأسلوب الإقطاعي للإنتاج بوصفه ناشئاً عن مجيء كل من موروثات الأسلوبين السابقين أسلوب الأرقاء والأسلوب القبَلي معاً ـ «جمع ملكية الأرض الزراعية الواسعة النطاق المحكومة بطبقة مستغلة، مع الإنتاج الصغير النطاق من فلاحين مرتبطين»[99]. والطبقة الأولى كان يُظن أنها تسمح بنمو بلدات ذات حكم ذاتي «في الأماكن المحصورة» إضافة إلى كنيسة منفصلة ونظام ملكية عقارية[100]، موفرة بذلك «تجزئة السيادة».

(99) آندرسون 1974 ب: 408.

(100) آندرسون 1974 ب: 410.

وهكـذا فالنتيجـة الإقطاعية كان يمكن أن تحدث في غـرب أوروبة فقط. ولم تكن إفريقية وآسـيا فقط تمتلكان أنظمة حكم مختلفة، بل أوروبة الشـرقية أيضـاً. وكانت الحالة أقل وضـوحاً في بيزنطة التي كانت متصفة بتناقض مبكر بين الأجزاء الغربية والأجزاء الشـرقية مـن الإمبراطورية الرومانية، وكان آندرسـون ينظـر إلى التطور اللاحـق الناتج عن ذلك، علـى كل حال، في التعابير التالية: «إن الأشـكال الإقطاعية البيزنطيـة المتأخرة كانت هـي النتيجة النهاية لتفكيك علماني لسياسـة إمبراطورية موحدة» في حين كان الإقطاع الغربي «إعادة تركيب حراكي دينامي لأسـلوبين سابقين منحلـين من أسـاليب الإنتاج [القبلي والـرق]، في تركيب جديد هو الـذي قُدّر له أن يطلق قوى إنتاجية على نطاق غير مسبوق»(101). وهو يجادل في أن العملية في أحسن الظـروف في بيزنطة «أطلقت فوراناً فكرياً معيناً» ولكن التجارة في العاصـمة كان قد «استولى» عليها التجار الإيطاليون لا التجار المحليين. وفي الحقيقة، مع ذلك، فالتجارة في القسـطنطينية شـملت كلاً من المحليـين والأجانب في طبيعتهـا الحقيقية (كما في البندقية أو في لندن)، وكان ذلك يصـدق أكثر أيضـاً على برصـه والمدن الأخرى في الشرق الأدنى.

وبشكل عام، عدت بيزنطة من الناحية الاقتصادية راكدة في الزراعة وفي الصناعة (باستثناء إدخال بعض المحاصيل الجديدة والاستعمال الأوسع لطواحين الماء). وعلى كل حـال، حـدث اختراق واحد في القسـطنطينية، وهو أن «معامـل الدولة.... تمتعت بدور احتكاري في سوق التصدير الأوروبي حتى صعود المدن الإيطالية التجارية»(102)، التي استحوذت فيما بعد على الكثير من إنتاج تلك المنطقة. بل يقال إن أسلوب معالجة الحرير في تركيا كان قد «سُـرق خلسة من الشـرق ولم يكن اكتشافاً محلياً». ولكن ما الذي كان آنئذ يشـكل اكتشافاً «محلياً» حقيقياً؟ إن العديد من الاختراعات الأساسية التي عدت حاسـمة من أجل صـعود الغرب، جاءت من الشـرق. والشـيء نفسه يمكن أن يزعم عن إنتاج الحرير في أوروبة، وهو عامل اقتصـادي كبير في عصـر النهضـة الإيطاليـة. ويقـال إن ديدان القز كانت قد هُرّبت إلى بيزنطة من الشـرق في عصـي

(101) آندرسون 1974 آ: 282 ـ 3.

(102) آندرسون 1974 آ: 275.

الرهبان النسطوريين. وقام روجر الثاني ملك صقلية بدوره بخطف نساجي الحرير من البلدان البيزنطية من ثيبس ومن كورينث في العام 1147. ومن هناك انتشر إنتاج الحرير إلى لوكا في شمال إيطاليا وحاولت تلك البلدة ثانية إدامة احتكار التقانة. وعلى كل حال، أُخذت ممارساتها على أيدي العمال المهاجرين إلى مدينة بولونيا التي تطورت فيها فوق ذلك أساليب أكثر تعقيداً من غزل الحرير الممكنن قبل أن تنتقل هذه الأساليب فوق ما تقدم إلى نواح أبعد باتجاه الشمال. ومن هناك سُرق جزء حاسم من عملية المكننة على يدي تاجر حرير إنكليزي في بداية الثورة الصناعية في تلك البلاد. وحين ننظر في توصيف تركيا بأنها قوة آسيوية متخلفة، يجب علينا أن نتذكر التشابهات (لا التطابقات) لنظام حيازة الأرض، سواء كان يسمى نظاماً إقطاعياً أو لم يكن، ونتذكر الصناعة النشيطة والقطاعات التجارية في بلداتها، وخصوصاً في أوروبة وفي البحر الأبيض المتوسط.

يبدو أن هناك اتفاقاً واسع الانتشار على وجود استثناء جزئي للزعم القائل بأن الإقطاع كان غائباً في الأجزاء الأخرى من العالم، وهو حالة اليابان، ويوافق على ذلك العديد من المؤرخين الأوروبيين[103]، ويشك المرء في أن تصوّر هذا النمط الخاص هو إسقاط متأخر من إنجازات اليابان المبكرة في الرأسمالية الصناعية (ويُنظر إليها في الغالب متقابلة مع خبرة الصين، وهو حكم تبين أنه سابق لأوانه على نحو واضح). اليابان، كما يزعم آندرسون، كانت قد طورت نظاماً مشابهاً لأوروبة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وذلك على الرغم من أن ملكيتها العقارية اختلفت في أنها لم تكن امتلكت أبداً أرضاً للتصرف بها أو مزرعة بيت. ويجادل مع ذلك، في أن اليابان لم تنتج من نفسها هي الرأسمالية التي يقال إنها استعارتها من أوروبة، وهذا موضع تساؤل لم يتقرر بعد. وزيادة على ما تقدم، فإن «إقطاعها» لم يوفر «حركية اقتصادية من أسلوب الإنتاج الإقطاعي الموجود في أوروبة والذي أطلق العناصر اللازمة من أجل التراكم الابتدائي لرأس المال بمعدل يشمل القارة»[104]، ومهد السبيل لصعود

(103) عن الإقطاع الياباني انظر أيضاً بلوخ 1961: 446. وبالنسبة إليه، الإقطاع نوع من المجتمع ليس محصوراً في أوروبة ـ اليابان مرت عبر مثل هذا الطور.

(104) آندرسون 1974 ب: 414 ـ 15.

البورجوازية. وآندرسون، مثله مثل برودل، يرى الأسلوب الرأسمالي الكامل يجري إطلاقه مع وصول الثورة الصناعية فقط، وهي التي كانت قد بنيت على «ملكية الأرض المرتكزة على السوق» وعلى بورجوازية. واليابان قد تكون امتلكت الإقطاع ولكنها لم تمتلك الحكم المطلق الاستبدادي أبداً، وهو الأمر الذي يهده آندرسون في إسهام أصيل للحوار، مبشراً ممهداً جوهرياً للرأسمالية. وبناء على ذلك فهو ناقد لأولئك العلماء الذين يتبعون اتجاه بعض الكتاب وينظرون إلى الأطوال المتتابعة من التطور الاجتماعي الاقتصادي بوصفه تتابعاً شاملاً وهم بالتالي يرون الإقطاع ظاهرة تنتشر في كل أنحاء العالم(105). وهو يفهم هذا الرأي بوصفه رد فعل ضد افتراضات التفوق الأوروبي، ولكنه يصر مع ذلك على تعريف أضيق لأسلوب الإنتاج الإقطاعي بوصفه خليطاً من ملكية الأرض الضخمة، ومعه «أنظمة قضائية ودستورية تناسب... تفصيلات خارجية، والسيادة المجزأة، والتدرج الهرمي للتابع ونظام الإقطاعة الميراثية المطلقة (fief) لا علاقة لها».

أين تقع الخصائص الفريدة المفترضة لليابان المبكرة؟ فالزراعة الإقطاعية، مثل أوروبة الغربية، كما يُزعم، ولَّدت «مستويات لافتة للنظر من الإنتاجية»(106). ولكن الإنتاجية الزراعية، على كل حال، لم تكن بالتأكيد أكبر مما كانت عليه في المناطق الأخرى من آسيا الواقعة في مناطق أمطار المونسون، من أمثال إندونيسيا، أو جنوب الصين، أو جنوب الهند. فأنظمة الحكم هذه كانت متحضرة أيضاً تحضراً ملحوظاً وأظهرت «ملكية منتشرة للأراضي موجهة نحو السوق». لقد تاجروا بقوة مع الغرب، وخصوصاً في البهارات، وكانوا لمدة طويلة مركز نظام معقد للتبادل شمل المنسوجات من الهند إضافة إلى العديد من المستوردات «الثقافية» والمعابد السنسكريتية، والبوذية، والهندوسية وشمل مواد ذات أهمية علمانية بشكل رئيس. وعلى الرغم من مستويات الإنتاجية التي عزيت (على نحو فريد) إلى اليابان، فإن الدافع إلى الرأسمالية، كما يقال، كان قد جاء «من الخارج»، وهو رأي يتجاهل حقيقة أنه كان يوجد هنا أيضاً تطورات محلية، كما في كل مكان آخر في آسيا، في الرأسمالية التجارية على الأقل.

(105) آندرسون 1974 ب: 401.

(106) آندرسون 1974 ب: 418.

ويجادل آندرسـون أن اليابان هي الاستثناء في آسـيا، وفي أنها «تبنت» الرأسمالية بسهولة. وتبقى المناقشة متصفة بالمركزية الأوروبية إلى درجة كبيرة، نظراً إلى أنها لا تمنح الشرق، واليابان من جملته، إمكانية تطوير الرأسمالية ما لم تكن بالاستعارة من الغرب. وهو يعطي سـبباً واحداً لعدم قدرتها على التطور بجهدها الخاص وهو غياب المرحلة الكلاسيكية. ويقترح آندرسون، في إسهامه الأصلي، أن الإقطاع الياباني، كان النتيجة لانحلال «النظام الإمبراطوري المتأثر بالصـين»[107] وما ميز أوروبة لم يكن مجـرد انحلال الإمبراطورية الرومانية، ولكنه «الإرث الدائم للمرحلة الكلاسـيكية»، أي، «دمج المرحلة الكلاسـيكية والإقطاع»[108]. وهناك في أوروبة اسـتمرت بإصـرار «بقية» الحث المغناطيسـي المتبقي من الأسلوب السـابق، وقامت السابقة الكلاسيكية بتمهيد السـبيل. وإن إعادة ولادة المرحلة الكلاسـيكية أنتجت عصر النهضة في نهاية الأمر، وهو «جوهر التاريخ الأوروبي»، وبالنسبة إلى اليابان «فما من شيء قابل للمقارنة بعصر النهضة ولا بقليل من المقارنة قد لامس شطآنها»[109]. لم تكن هناك من حاجة بشـكل واضـح إلى إعادة الولادة إذا لم يكن هناك موت (أو انهيار). ونظراً إلى أنه لا «الإقطاع» ولا «المرحلة الكلاسـيكية» قُدِّر لهمـا أن يوجدا في مكان آخر، فإنهما لذلك ما كان يمكن لهما أن يكونا قد اتصلا (في اندماج) خارج أوروبة.

وهذا الزعم يتعثر فوق مشـكلة واضـحة: ففي حين قام المؤرخون بمحاولة لتحديد خصائص الإقطاع، مهما تكن غير مرضية، فإن «المرحلة الكلاسيكية «هي في الأساس مرحلة تاريخية كان فيها الإغريق وروما مهيمنين، وهي مدة غير محددة اقتصـادياً، وكانـت جغرافيةً بشـكل محدد إلى درجة أنها اسـتبعدت شـركاء تجاريـين كباراً لها (ومنافسين)، وهم قرطاجة، والشرق الأدنى، والهند، وآسيا الوسطى.

ومـع ذلك، يُنظَر إلى اليابـان في الغالب بأنها تقدمٌ مواز مثيل لأوروبة، وهو رأي لا يسـتند إلى التشـابهات الرسمية بين الاثنين فقط، ولكنه يسـتند بشكل أهم إلى

(107) آندرسون 1974 ب: 417.

(108) آندرسون 1974 ب: 420.

(109) آندرسون 1974 ب: 416.

النتيجة. «فاليوم، في النصف الثاني من القرن العشرين، هناك منطقة كبيرة واحدة فقط خارج أوروبة، أو مستوطناتها فيما وراء البحار، هي التي حققت رأسمالية صناعية متقدمة، وهي: اليابان. إن الشروط الاجتماعية الاقتصادية المسبقة للرأسمالية اليابانية، كما أظهر البحث التاريخي الحديث بشكل كاف، تقع عميقاً في الإقطاع النيبوني* الذي أثر جداً في ماركس وفي الأوروبيين في أواخر القرن التاسع عشر(110). ومرة أخرى هذا منظور غائي إلى درجة عالية. ففي الوقت الذي ربما كان فيه من الممكن مساندة ذلك الرأي في العام 1974، فإنه لم يبق بعد ذلك مباشرة رأياً كافياً، قد وجِد أن «البحث التاريخي الحديث»غير كاف. ومع نمو النمور الأربعة الصغيرة، وخصوصاً هونغ كونغ، والصين نفسها الآن، يتوجب على المرء أن يفك اقتران نمو الرأسمالية عن الوجود المسبق للإقطاع في آسيا (ما لم يأخذ المرء المسار الآخر، مسار جعل الإقطاع يشمل الجميع وهو مسار أقل إرضاء أيضاً). واليابان من الناحية الاقتصادية لم تبق فريدة عديمة النظير. وأنا سأجادل مع برودل، في أن فك الاقتران بين الرأسمالية والإقطاع كان ضرورياً دائماً، تماماً مثلما يجب علينا أيضاً أن نفك اقتران العلاقة بين الرأسمالية والتصنيع، لأن التصنيع قد ميز على نحو واضح أنظمة الحكم الاشتراكية والرأسمالية كذلك. فكلاهما موجود في سلسلة من المجتمعات، وهي مجتمعات أوسع في الغالب مما هو مفترض، وفعلت ذلك لعهد طويل.

في أوروبة، بدأت المسيرة نحو الرأسمالية من الإقطاع مع ما يُنظر إليه بوصفه التطور المختلف جداً للمدن تحت ما يدعوه آندرسون تجزئة الأرض إلى وحدات، (عدت «لا علاقة لها»)، وكانت المدن تمتلك «تراث البلديات». وفي الريف، كان ميراث القانون الروماني هو الميراث الذي يُزعم أنه كان قد جعل التقدم الحاسم من الملكية الخاصة المشروطة إلى الملكية الخاصة المطلقة تقدماً ممكناً(111)، ومجيء الرأسمالية متعلق

*(المترجم): نسبة إلى نيبون اسم اليابان، أرض الشمس المشرقة.

(110) آندرسون 1974 ب: 415.

(111) آندرسون 1974 ب: 424.

بهذا «النظام القانوني»، من خلال «قانون مدني مكتوب». إن إحياء القانون الروماني في مدينة بولونيا كان مترافقاً مع «إعادة الاستحواذ عملياً على كل الإرث الثقافي للعالم الكلاسيكي»[112]. ومن ضمن هذه التطورات كان ما يقال إنه مأسسة التبادل الدبلوماسي (الذي يبدو زعماً أوروبياً مركزياً على نحو خاص حين النظر إلى الصين والعالم الإسلامي) وظهور شكل من أشكال الدولة، هو الحكم المطلق الاستبدادي، الذي أنهى تجزئة الإقطاع للأراضي إلى وحدات، ومهد الطريق للرأسمالية. الحكم المطلق الاستبدادي حدث في الوقت الذي تطور فيه إنتاج السلع والتبادل، وانحلّت فيه بذلك «العلاقات الإقطاعية الأولية في الريف»[113]. ولكن مع المركزية في أوروبة، وهي مركزية غائبة على ما يفترض، في شكلها ذلك، عن الأجزاء الأخرى في العالم، وجد المرء أيضاً تعزيز المِلْكية الخاصة المطلقة، وهو ملمح آخر يُنظر إليه بوصفه شرطاً مسبقاً ضرورياً للرأسمالية.

هناك عدة مشكلات مع هذه الرواية. أولاً، إنها تأويل قانوني حرفي يحدد طبيعة القانون بالقانون المكتوب. ومن الواضح أن جميع الجماعات الإنسانية تمتلك «قانوناً» بالمعنى الواسع الذي يتضمن «القانون» العرفي، وكذلك أيضاً، فكل الجماعات تدخل في علاقات «دبلوماسية» مع جيرانها وتمتلك شكلاً ما من «الملكية الخاصة». وثانياً، لقد كان احتمال أن تكون القبائل الجرمانية أعضاء في جماعات مندمجة أكبر من احتمال كون المواطنين الرومان كذلك، ومع ذلك وعلى نحو يجمع النقيضين فإن مثل هذه العضوية هي حسب ما يفترض القاعدة «للعمل الحر» في الرأسمالية. وثالثاً، هناك المعالجة المركزية العرقية الإثنية «للفردية» التي تابعها عديدون جداً من العلماء الأوروبيين. والعديد من الناس «القبليين» ظهروا وهم يؤكدون وجودهم بصفتهم أفراداً، مثلما هو على سبيل المثال في دراسة إيفانز ـ بريتشارد الكلاسيكية لقبائل النوير في السودان. وعلى أية حال، وكما جادلت أنا في مكان آخر، فإن التنظيم الرأسمالي للعمل، في مصنع على سبيل المثال، يتطلب قمعاً للميول الفردية أكبر من

(112) آندرسون 1974 ب: 426.

(113) آندرسون 1974 ب: 429.

القمـع الـذي يتطلبه كل من الصـيد أو الزراعة[114]. إن حياة روبنسـون كروز الفرد المتوحد أو حياة المستوطن على الحدود ليست هي الخبرة المعتادة لغالبية الناس، وهي تشـبه شبهاً أقرب حياة الأشـكال الأولى للصيد وجمع الطعام لا الأنماط الأخيرة من الحياة. وأخيراً، فإن هذه المناقشـة لإسـهام الإقطاع في الرأسـمالية تهمل، كما تبدو، دور البلدات (التي يعترف بها ماركس بوصـفها النـواة للتطورات اللاحقة)، البلدات التـي نمت داخل الإقطاع وهيمنـت بالتدريج على العلاقات القائمة على الريف، ولكن تاريخهـا يعـود إلى الـوراء إلى عصـر البرونز، وهي التـي كانت مزدهـرة في مابعد المرحلة الكلاسـيكية، في كل مكان تقريباً خارج أوروبة الغربية. إن ماركس ينظر فعلاً في إمكانية تطور الرأسـمالية من رومـا أو بيزنطة، ولكنه يجادل في أن الثروة الناتجة عن التجارة والربا لم تكن بعد حتى ذلك الحين قد صارت «رأسمال». وفي الحقيقة إن الاسـتثمار حدث في التجارة وفي الصـناعة، وفي إنتاج منسوجات الحرير وفي صناعة الـورق كذلك وفي الزراعة. والتجارة والربا طبعاً كانا أيضـاً جوهريين للتطورات فيما بعد، مثلما كانت طبقة الفلاحين والمنتجين الحرفيين الحضـريين «الأحرار» جوهرية أيضاً. إن الاثنين هما اللذان تطورا فيما بعد إلى قوة عمل مصنَّعة.

ولذلـك يُنظـر إلى الإقطـاع بوصـفه كياناً سياسـياً نُزِعـت عنه المركزية وسَـمح للتطورات «في المراحل الفاصلة». وذلك شجع على القليل من الحرية. والشرق، ابتداءً في الشـرق الأدنى، كان يظن أنه متميز بالزراعة المروية وبالحكم الاسـتبدادي، وكان ينظر إليهما بوصـفهما يسيران معاً فيما كان يدعى «الأسلوب الآسيوي للإنتاج»، وهي المشـكلة التي نراها في الفصـل الآتي. وكان يعتقد أن الأنظمة «الاسـتبدادية» عاجزة عن توفير الخلفية الضـرورية لنمو الرأسـمالية (على الرغم مـن أن «الحكم المطلق» فعـل ذلـك على ما يبدو). ولكـن تلك الأنظمة كانت متوافقة تماماً كما هو واضـح مع وجود البلدات، التي ملكت صناعة على نطاق واسع (من منسوجات الحرير في تركيا، على سبيل المثال أو من القطن في الهند)، وإضافة إلى ذلك ملكت مقداراً من الإنتاج

(114) غودي 1996 آ.

الممكن. وقامت تلك الأنظمة أيضاً بإجراء تبادلات معقدة بين أوروبة من جهة وبين آسيا من جهة ثانية. كيف كانت المجتمعات الأخرى تستطيع أن تشارك في هذا التبادل المهم للسلع وأساليب الإنتاج إذا كانت قد امتلكت مثل تلك القواعد الاجتماعية الاقتصادية المختلفة؟ ألم تكن عناصر الرأسمالية موزعة على نحو أوسع بكثير جداً مما يفترضه العديد من العلماء، كما سوف نناقش ذلك في عمل برودل؟



الفصل الرابع

المستبدون الآسيويون والمجتمعات، في تركيا أو في غيرها؟

في العصور الوسطى فيما بعد، كانت أقرب قوة آسيوية غير أوروبية إلى أوروبة هي تركيا. ومنذ القرن الرابع عشر كانت جيوش تركيا تهاجم الفضاء الأوروبي والمسيحي الموجود، ومن جملته بيزنطة ومناطق البلقان. وكانت أوروبة قد غُزِيت من قِبَل الإسلام في وقت أبكر بكثير (المسلمون في الأندلس أو «المور») انطلاقاً من شمال إفريقية، وفي إسبانيا، متقدمين إلى صقلية وإلى البحر الأبيض المتوسط عموماً. المسلمون في الأندلس، المور، والأتراك صاروا المثال الكامل للقوى غير الأوروبية التي اصطفت ضد القارة، وكان يُنظر إليهم نموذجياً بوصفهم استبداديين في طبيعتهم، ومفتقرين إلى القيم المسيحية وموسومين بقسوة وبربرية: لقد كانوا مسلمين.

وفي العيون الأوروبية، كان يُنظر إلى تركيا عموماً من الجميع حتى من المفكرين بوصفها حكماً مطلقاً استبدادياً، وخصوصاً بعد القرن السابع عشر. في كتاب الأمير، وصف ماكيافيللي رعايا الباب العالي، حكومة الإمبراطورية العثمانية، بأنهم محكومون من سيد واحد، وبأنهم مكونون من عبيده أو خدمه. وبعد بضع سنوات قارن المؤلف الفرنسي، بودان[1]، الملكيات الأوروبية مع الدول الاستبدادية الآسيوية غير المحدودة في سيادتها، وهي حالة لن تكون موضع تسامح أبداً في أوروبة[2]. ورأى آخرون الاختلاف الحاسم بين الشرق والغرب ناجماً عن غياب النبلاء بالوراثة[3] أو نتيجة لفقدان المِلْكية الخاصة في تركيا[4]، وقد نُظِر إلى كلا الأمرين في ذلك الوقت بوصفهما أداتين

(1) بودان 1576.

(2) آندرسون 1974 ب: 398.

(3) بيكون 1632.

(4) بيرنير 1658.

لحماية الإنســان وأصول ممتلكاته الدنيوية. واعتقد الفيلســوف الفرنسي مونتيسكيو أن الأصــول تحت الأنظمة الشرقية كانت دائماً عرضة للمصادرة[5]، وأن عدم الأمن كان مثالاً كاملاً للحكم المطلق الاســتبدادي الشــرقي، وهو معارض في المبدأ للإقطاع الأوروبي، الذي كانت فيه ملكية الإنسان آمنة.

وطبعاً تغيرت فكرة الحكم «الاســتبدادي» التركي مع مرور الزمن. ففي الجزء الأول من القرن الســادس عشر، كانت المؤسسات العثمانية تقارن مقارنة طيبة مع المؤسسات في الغرب من قِبَل سفراء البندقية. وبعد العام 1575 انعكست العلاقة[6] «إذا كانــت المبــادئ التــي اســتندت إليها قوتها علــى خلاف مع مبــادئ جمهورية البندقية، فإن الإمبراطورية كانت، بالرغم من ذلك، بناء ذا جمال مهيب، ونظام يدعو للإعجاب»[7]. ما الذي عكس الحالة؟ لقد تغيرت الأمور في إســطنبول، كان هنــاك المزيد مــن «الطغيــان» في الحكم. والقوى الأطلســية جلبت زيــادة مفرطة مــن كميات الذهب والفضــة الأمريكيين التي أثرت على الاقتصــاد. وكانت معركة ليبانتو هزيمة عسكرية كبيرة. ولكن، في عيون فالينسي، فوق كل شيء، كان هناك إعادة اختراع لأرســطو، أو اختراع مفهوم الحاكم المطلق المســتبد، «فصــلُ آســيا (أو الشــرق) عن أوروبة: مفهوم الحكم المطلق الاســتبدادي الشرقي»[8]. إن شبح السلطة المحضة جاء ينتاب أوروبة.

وهكذا صــارت تركيا هي الحالة النموذجية للحكم المطلق الاســتبدادي الشرقي في مطالــع المرحلة الحديثة، وذلك تماماً مثلما كانت فارس قد صــارت في مطالع المرحلة الكلاســيكية بالنســبة إلى اليونــان. وكمــا رأينــا في الفصــل الثاني، صــارت المواقف الإغريقية العرقية الإثنية المركزية مندمجة في دراسة علم التاريخ ونظرياته ومناهجه عند العلماء الغربيين وفي التحليل الثقافي. إن الانقســام إلى قســمين الذي أسسوه بين أنظمتهــم الديمقراطية الخاصــة بهم وبين ما تصــوروا أنه آخر «فارســي»، امتزج مع

(5) مونتيسيكو 1748.

(6) فالينسي 1993: 71.

(7) فالينسي 1993: 98.

(8) فالينسي 1993: 98.

رأي أوروبي جاء فيما بعد عن الأتراك لينتج، في التفكير الأوروبي، رؤية كان يعتقد أنها متصفة بما سماه ماركس «الاستثنائية الآسيوية». وعلى كل حال، فالجميع كانوا ورثة لحضارات عصر البرونز الذي امتد من الهلال الخصيب من الشرق الأدنى عبر آسيا تماماً إلى الصين، والتي كانت أيضاً أساس التطورات الأوروبية ابتداء بالمرحلة الكلاسيكية للإغريق. وهكذا فالتعارض المضمر بين المجتمعات الأوروبية والآسيوية هو تعارض ذو قيمة تحليلية صغيرة بالقدر الذي يعني التاريخ الأول السابق. وفي أثناء السنوات الافتتاحية من العصر الحالي، على سبيل المثال، كان هناك إمبراطوريتان كبيرتان في أوراسيا: روما في الغرب والصين في الشرق. وفيما يتعلق بالتطور، كان هناك القليل الذي يقسمهما. فكلتاهما كانت مبنية على اقتصادات عصر البرونز ونظمتا نفسيهما باستخدام أنظمة معرفية متعلمة واتصالات، وفي إحدى الحالات باستخدام شكل من الأبجدية الفينيقية، وفي حالة أخرى استخدمت كتابة يدوية تفصيلية بطباعة رمزية باستخدام «حروف». وبالنسبة إلى أنظمة المعرفة، كانتا في حالات عديدة، قابلتين للمقارنة، كما أظهر نيدهام في علم النبات[9].

وفي حالة روما والصين معاً، كانت الإنجازات الاقتصادية والثقافية مبنية على تطورات متشابهة كانت قد بدأت في عصر البرونز. ومع ذلك ففي الوقت الذي مارست فيه روما والصين زراعة المحراث ـ وهي ممارسة كانت واسعة الانتشار في الثقافات التي برزت من مجتمعات عصر البرونز المتحضرة والتي امتدت عبر أوراسيا ـ في هذا الوقت فإن الظروف الجغرافية في الصين فضلّت الري على نطاق واسع في وديان الأنهار. وهذا ما أنشأ فكرة الحكم المطلق الاستبدادي الآسيوي، نظراً إلى أن السيطرة المركزية كانت تعد ضرورية من أجل تنظيم مثل هذا المشروع. وضمت هذه التطورات العديد من أنشطة الحرف المتضمنة في البناء الحضري، والصناعة، والتبادل، ومن جملة ذلك الكتابة.

إن الثورة الحضرية من عصر البرونز أنتجت أيضاً تدرجاً طبقياً اقتصادياً أكثر وضوحاً، وذلك نظراً إلى أنه مع مساعدة الجر الحيواني، الأساسي لذلك التغيير، فإن رجلاً واحداً كان يستطيع أن يفلح بالجر الحيواني مساحة أكبر بكثير مما كان

(9) نيدهام 2004.

يفلحـه بالمجرفـة. وذلـك ما جعل الاختـلاف في الملكيـة ذا أهمية أكبر، نظـراً إلى أن فرداً واحداً كان يسـتطيع مع المزيد من الأرض أن يسـتخدم آخرين إضافة إلى الطاقة الحيوانية لإنتاج فائض للأسـواق الحضـرية التي تخدم السـكان مـن غير الفلاحين. وصارت الأرض قيمة بطريقة مختلفة تماماً عنها بطريقة الزراعة بالمجرفة. وفي جميع أنحاء أوراسيا، لم يكن اقتصاد المجتمعات الكبيرة مستنداً فقط إلى أساليب متشابهة للإنتاج، وإنما اسـتند أيضـاً إلى ممارسـات متشـابهة في اليد العاملة على نحو عام، وأكـثر علاقة بالعبودية مـع رق الغرب، وأقل من ذلك نوعاً ما في الشـرق. وبعد ذلك، أضيف الحديد إلى البرونز، والحديد معدن أكثر «ديمقراطية» كان يستخدم في كل من السلام من أجل المحراث، وفي الحرب من أجل الأسلحة. وكان من ضمن ما دخل أيضاً في الاختلاف الاجتماعي الذي شـجعته الممارسات الزراعية، تبادل المنتجات الطبيعية والمصـنوعة، ومواد الرفاهية عبر مسـافات طويلة، ولكن التبادل اليومي عبر مسافات أقصر صار أسهل باستخدام العربات ذات العجلات إضافة إلى النقل المائي.

وكانـت الكتابة مجرد نشـاط واحد من الأنشـطة التخصصـية التي نضـجت تحت «الثورة الحضرية» التي أدخلت ما فهمه العديدون بأنه «حضارة» فيما كان يعتبر تجمعات ضخمة مقارنة بالمستوطنات السابقة لها. تلك الحالة قادت إلى التدرج الطبقي «الثقافي» إضـافة إلى التـدرج الطبقي الاجتماعي الاقتصـادي في كل أنحـاء المجتمعات الكبيرة من أوراسـيا. والطرق المحددة التي تعامل بها كل مجتمع مع هذه الأقسـام الاجتماعية الناشـئة تسببت في ظهور تشكيلة متنوعة من الأنظمة السياسية ـ وليس غرضي هنا أن أمحـو الاختلاف في الحكم والتنظيـم بين الثقافات المختلفة. وعلـى كل حال، فإن هذا التنوع حدث داخل إطار عام سـماه إيرك وولف باسـم «الدولة الخاضعة»، وكانت أكثر مركزية في الشرق، وأقل مركزية في الغرب[10]، ولكن من دون الانقسامات العنيفة إلى قسمين التي تفترضها فكرة الحكم المطلق الاستبدادي الآسيوي النمطي.

ويحـاول فعلاً تاريخ حديـث للعالَم للألفية الأخـيرة كتبه فيرنانديز آرميسـتو أن يضـبط التوازن الذي أنتجته الروايات الأوروبية السابقة، وفي هذا التاريخ، يُنظر إلى

(10) وولف 1982.

«التفوق الغربي» بوصـفه «قاصـراً عن الكمال، وغير مستقر، وقصير الأجل». تحولت القيـادة من الهادئ إلى الأطلسـي، حيث وجدت في بداية الألفيـة، وبقيت هناك مدة أطول بكثير مما افترضه الأوروبيون في الغالب:

في أثنـاء القـرن الثامـن عشـر، وعلـى الرغـم مـن الامتـداد الطويـل لبعض الإمبراطوريات الغربية، كانت إمبراطورية الصـين بكل معيار تقريباً ما زالت أسـرع إمبراطوريـة نمواً في العـالم. وبدت كذلك مثل وطن مجتمع «أحـدث» على نحو أكبر من غيره... مجتمع أفضـل تعليمـاً، فيه أكثر من مليون مـن المتعلمين، ومجتمع أكثر اسـتثماراً في المشاريع وفيه أعمال تجارية أكبر وفيه تجمعات من رأس المال التجاري والصـناعي هي أكبر منها في أي مكان آخر، ومجتمع أكثر تصـنيعاً، وفيه مسـتويات أعلـى من الإنتاج في تركيزات أكثر مكننة وتخصصـاً، ومجتمع أكثر تحضـراً، وفيه توزيع كثيف للسـكان في معظم المناطق، بل هو بالنسـبة إلى أدوار البالغين ـ مجتمع أكثر اتصـافاً بالمسـاواة، وفيه شـاركت الطبقة العليا بالوراثة في امتيازات مشـابهة لامتيازات نظرائها الغربيين، ولكن كان عليها أن تخضع للبيروقرطيين العلماء الذين كانوا يُختارون من كل مستوى من المجتمع[11].

إن النظـر ولو في مختارات من تلك الملامح يقود لا إلى إعادة تقويم موقع الصـين في تاريخ العالم حتى القرن الثامن عشـر فقط، وإنما يستبعد أيضاً بالتأكيد أي أفكار عن الحكم المطلق الاستبدادي الشرقي الثابت.

وفي الحقيقـة أن كل فكرة الحكم المطلق الاسـتبدادي الآسـيوي فكـرة غير كافية على نحو فاضـح. إن التعاليم العظيمة لكونفوشيوس ألقت ضوءاً مثيراً للاهتمام على طبيعة الكيان السياسـي الصـيني، على الأقل على طبيعتـه المثالية. وبعيداً عن تقديم الصورة النموذجية للحكم المطلق الاستبدادي الآسيوي، تقول المناقشة إن «أي شخص يفقد دعم الشعب يفقد الدولة»[12]. ويقوم ذلك الدعم مباشرة على فضيلة الحاكم.

(11) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 245.

(12) كونفوشيوس 1996: 46.

ومتطلب الحصول على دعم الشعب يتضمن نوعاً من العملية التشاورية، وبالتأكيد ليس حكماً مستبداً مطلقاً. ويجب على الحاكم أن يساعد شعبه ليعيش «حياة مزدهرة سعيدة»، فذلك هو ما يعنيه أمر السماء.

من الواضح إذاً، أن المقابلة الثنائية بين أوروبة وآسيا الاستبدادية هي مقابلة متعجلة ومؤسسة على الجهل أو التحامل. وفيما تبقى من هذا الفصل سوف نستكشف، زيادة على ما تقدم، تلك القضايا التي يُنظر إليها بوصفها تميز الشرق غير العادي والاستبدادي عن الغرب الذي يتطور على نحو صحي وديمقراطي، وسنحلل صدقية هذا التمييز عن طريق إنعام النظر على نحو أكثر قرباً في الرؤية الحديثة عن الاستثنائية الآسيوية، في تركيا.

وأود أن أناقش ثلاثة مظاهر من المجتمع العثماني كي نستفهم عن مظاهر معينة من هذه التصورات المركزية الأوروبية عن تركيا ونتأمل في الأفكار الأوروبية عن تقسيم التاريخ إلى مراحل، وعن دراسة علم التاريخ ونظرياته ومناهجه بشكل أكثر عمومية. وهذه المظاهر هي تبني الأسلحة النارية بصفتها حالة دراسية تسمح لنا أن نستفهم عن فكرة «المحافظة الإسلامية»، وتنظيم الزراعة (وفكرة «الفلاح عبداً»)، ومستوى التجارة، وهي مظاهر ينظر إليها عادة بوصفها منظمة من الدولة (في حين أنني سوف أجادل في أن تركيا أظهرت درجة معينة من الرأسمالية التجارية).

وسوف يسمح لنا النقاش أن نستنتج أن تركيا، في هذه المظاهر، كما هي في المسائل الحكومية، كانت أكثر شبهاً بأوروبة في الكيان السياسي، وفي الاقتصاد، وفي المسائل «الثقافية» مما سبق أن افتُرِض في الغالب. فالقوات المسلحة تكيفت بسهولة مع المدافع ومع البارود، وذلك تماماً مثلما بنت القوات المسلحة بسرعة قوة بحرية في البحر الأبيض المتوسط. وشغل الفلاحون مكانة مشابهة للفلاحين في أماكن أخرى ولم يكونوا كلهم أرقاء للإمبراطور. وأهم من ذلك كله أن ما يدعى الحكم المطلق الاستبدادي شجع التجارة فعلاً، ومن جملتها المشروع الخاص، وشجع تطوراً اقتصادياً تجارياً وخصوصاً في التجارة في الحرير والورق (وصناعاتهما)، وفي البهارات. لقد كان هناك تطور قوي في كل هذه المجالات، التي اندحرت في النهاية لا بالإعاقات

الداخلية بقدر ما كان ذلك بسبب تحول صناعة المنسوجات إلى أوروبة وبسبب قيام القوى الأطلسية بفتح الطرق البحرية إلى كل من الشرق (من أجل البهارات والمنسوجات) وإلى الأمريكيتين من أجل كميات الذهب والفضة والمنتجات الزراعية، وهي بعملها ذلك همشت الإنجازات السابقة للشرق الأدنى. وفي حين سيكون معظم هذا الفصل مكرساً لتحليل تركيا، بوصفها واحدة من السلبيات التقليدية المتطرفة على مقياس القيم الأوروبية، فإن النقاش في القسم الختامي من الفصل سوف ينتقل إلى الشرق الأقصى، وهو النمط المتكرر الآخر «النقيض» للغرب الحراكي الدينامي، والديمقراطي. وهنا سوف ننظر بعمق أكبر في التشابهات، التي سبق إعلانها في خطوط عريضة، بين الجانبين المتقابلين من أوراسيا.

جيش السلطان

النظر إلى تركيا بوصفها نظام حكم مطلق استبدادي يسير يداً بيد مع فكرة «المحافظة الإسلامية»، وعلى سبيل المثال فالنظر إلى الدّونية التقانية المفترضة للعثمانيين[13] مرتبط بالمعالجات المركزية الأوروبية لمؤلفين من أمثال كي.ام. ستيتون[14]، وئي.ال.جونز[15]، وبي. كينيدي[16]. وهذا يستدعي مقاومة العثمانيين لتبني التجديدات التقانية التي صنعها الآخرون والميل إلى إخضاع كل مسائل التقدمات المتحققة في المعرفة، وفي الاقتصاد والحياة الاجتماعية أيضاً، لاعتبارات إيديولوجية مقررة لا لاعتبارات عملية، تحت توجيه أمر استبدادي مطلق من سلطة علمانية أو دينية، لا تترك مجالاً للمبادرة الشخصية أو «الإدارة الحرة» التي ميزت على ما يفترض الحالة الأوروبية المختلفة.

وفي الوقت الذي يحتمل فيه أن تكون أوروبة هي أول من كيّف استخدام الأسلحة النارية وتطويرها، فإن العثمانيين، بعد أن واجههم عدو يستخدم هذه الأسلحة،

(13) أغوستون 2005: 6.

(14) ستيتون 1991.

(15) جونز 1987.

(16) كينيدي 1989.

لحقوا به حالاً. لقد فعلوا ذلك بشكل سريع، فعلوه على نحو ذرائعي وفعال، وجمعوا المواد للمدافع وملح البارود، وصنعوا أسلحتهم الخاصة بهم ونظموا الجهد الإنتاجي الضخم جداً والأساليب الفنية المرتبطة به، وبلغوا في ذلك حتى تغيير هيكل الجيش.

«إن «اكتشاف» ملح البارود، وظهور الأسلحة النارية وخصوصاً استخدامها في الحرب»[17] كان ملمحاً من ملامح العصور الوسطى المتأخرة. وكان ملح البارود قد صنع في الصين في القرن السابع أو الثامن من العصر العام، ووفقاً لما جاء به نيدهام، ظهر السلاح الناري «الحقيقي»، السلاح الناري اليدوي، أو المدفع... في.... نحو + 1280»[18]. وفي غضون عقود كانت هذه الأسلحة قد وصلت إلى دار الإسلام وإلى أوروبة المسيحية. وليس معروفاً على وجه الدقة كيف وصل ملح البارود والأسلحة النارية إلى تركيا. وكان قد أُبلغ عن وجود الأدوات المعتمدة على ملح البارود في صفوف المغول من الثلاثينيات من 1230[19]، ومن منتصف ذلك القرن كانوا هم الواسطة لإدخالها إلى إيران، والعراق، وسورية، ثم أُدخلت الأسلحة النارية المناسبة متأخرة في القرن الرابع عشر. ويبدو أن أوروبة أدركت سريعاً جداً قيمة الأسلحة الجديدة، وطورتها في شكل المدافع (وكان الصينيون قد استخدموا أول نوع من المدافع في القرن الثالث عشر بحسب ما قال نيدهام)[20].

وكان يجري استخدامها في الحصارات في العشرينيات من 1320 والثلاثينيات من 1330 على السفن كذلك. ومع حلول منتصف القرن كان يجري استخدامها في هنغاريا وفي بلاد البلقان، ومع مجيء الثمانينيات من 1380 عرف العثمانيون هذه الأسلحة. وفي فتح العثمانيين للقسطنطينية في الخمسينيات من 1450، كانت المدافع مستخدمة. وفي مطالع القرن الخامس عشر كانت المدافع مركبة على السفن الأوروبية في البحر الأبيض المتوسط، وهو ما أقدرها على الهيمنة على البحر.

كانت صناعة المدافع مهمة معقدة. وقد استخدم العثمانيون البرونز، نظراً إلى أنهم كانوا يملكون الوصول إلى إمدادات من النحاس: أما الأوروبيون الآخرون

(17) أغوستون 2005: 1.

(18) نيدهام 1986 ب: 10.

(19) أغوستون 2005: 15.

(20) نيدهام 1986 ب: 4.

فاستخدموا الحديد بالدرجة الرئيسة، لأن الحديد كان أقل تكلفة ولكنه كان أثقل أيضاً وأكثر خطراً. وكلا البرونز والحديد احتاج إلى مسابك للمعادن مع تقسيم معقد لليد العاملة وتنظيم للعمل. وكان هذا يصدق على جميع أنحاء البحر الأبيض المتوسط. وعن الترسانة الضخمة لمدينة البندقية، يكتب زان عن معمل صناعي يستخدم قوة عمل ضخمة أخل بنظام نقابات الحرفيين. وطور العثمانيون العديد من مسابك المعادن (ترسانة) في جميع أنحاء مملكتهم، في آفلونيا، وأدرنة، وفي مدن أخرى، ومنها المسبك العثماني الإمبراطوري (الترسانة الأميرية) في إسطنبول، وكما في أوروبا الغربية بنيت السفن وعليها المدافع في ترسانة إسطنبول.

«وفي أواخر القرن الخامس عشر ومطالع القرن السادس عشر، كان مصنع المدافع الإمبراطوري، ومصنع السلاح (Cebehanen-i-Anire) وأعمال البارود (Boruthane-i-Amire) والترسانة البحرية (Tersane- i- Amire) قد أعطت كلها لإسطنبول ما كان يمكن أن يعد أضخم مجمع عسكري صناعي في بدايات أوروبة الحديثة، ولم يكن ينافسها في ذلك إلا ترسانة البندقية»(21). كان مسبك إسطنبول قد أنتج ما يصل إلى 1000 مدفع في السنة (عادة أقل من ذلك) ووظف عدداً مختلفاً من العمال، و 62 سابكاً للمدافع في العام 1695 ـــ 96، ومجموعة منظمة من الفنيين الآخرين وما يصل إلى 40 و 200 من العمال اليوميين(22). وفي حين صنع العثمانيون بعض المدافع الضخمة جداً، التي استخدمت في الحصارات، فإنهم أنتجوا أيضاً أسلحة أخرى. وكما أظهر أغوستون، فإن فكرة الأوروبيين الشائعة عن كون العثمانيين عاجزين عن أن ينتجوا أسلحة أصغر بأساليب الإنتاج الكبير هي فكرة خاطئة. وفي الوقت الذي ربما كان فيه أسلوب الإنتاج الكبير أسلوباً جديداً في تركيا، كان كذلك أيضاً في الغرب، على الرغم من وجود بعض المهدات الرائدة، التي ميزت كل الترسانات الحديدية والمسابك التي تصنع السفن والمدافع، ولم تكن تركيا بطيئة في تبني كل من الأساليب الفنية وممارسات العمل التي كانت تعرف بوصفها «رأسمالية».

(21) آغوستون 2005: 178.

(22) آغوستون 2005: 181.

وهكذا لم يكن هناك أي قضية مفتوحة للنقاش عن المحافظة الإسلامية التقانية. و«حين كان الانفتاح العثماني التقاني للاستقبال مقروناً بقدرات واسعة النطاق على الإنتاج الكبير مع إمدادات وتموين عثماني متفوق، كسبت جيوش السلطان تفوقاً واضحاً بالقوة النارية على خصومها الأوروبيين المباشرين مع حلول منتصف القرن الخامس عشر»[23]. وكانوا قادرين على إدامة قوتهم النارية وتفوقهم في الإمداد والتموين ضد آل هابسبيرغ النمساويين والبنادقة حتى النهاية الكاملة للقرن السابع عشر.

كما لا يمكن اتهامهم «بالمحافظة التنظيمية». فقد كان العثمانيون يمتلكون جيشاً دائماً في شكل الإنكشارية قبل القوى الأوروبية بعهد طويل. ومع مراد الأول (1362 ـ 89) أدركوا الحاجة إلى جيش مستقل، «قوة تقف فوق الجماعات الدينية، والثقافية، والعرقية الإثنية المتنوعة»[24]. وتم تجنيد الإنكشارية بنظام التجميع (devsirme) الذي كان يتم بموجبه جمع الذكور المسيحيين بين الخامسة عشرة والعشرين بشكل دوري وعثمنتهم. وبعد التدريب كان يدفع لهم من الخزانة العامة وكانوا يوضعون تحت القيادة المباشرة للسلطان. وفي بلاد جيران العثمانيين، يبدو أن أول جيش دائم كان هو جيش آل هابسبيرغ النمساويين الذين امتلكوا قوات دائمة لها بعض الأهمية في أثناء حرب الثلاثين عاماً (1618 ـ 48) فقط، أي بعد 250 عاماً.

ويبين هذا التطور، في المدافع الكبيرة التي صنعها العثمانيون، أنهم كانوا مجددين في المسائل العسكرية. وإن السهولة التي تكيّف بها الأتراك للتلاؤم مع متطلبات حالتهم العسكرية، في كل من النواحي التقانية وفيما يتعلق بالتنظيم، توحي بدينامية حراكية في المجتمع التركي مختلفة عما يصوره عموماً علماء ملتزمون بفكرة الاستثنائية الآسيوية وتفرد أوروبة تفرداً عديم النظير، مختلفة على الأقل فيما يختص بقضايا المحافظة والدونية التقانية التي يفترض أنها تمنع التغيير. أولئك المؤرخون الذين يعترفون بإنجازات تركيا في هذا الميدان يميلون إلى الإصرار على أن التقانة كانت قد استُعيرت، وأنها كانت جزءاً من قوة العمل الأجنبية. وقد تم لفت الانتباه إلى أعداد

---

(23) أوغوستون 2005: 9.

(24) أوغستون 2005: 9.

العمال الأجانب الموظفين في صناعة التسليح وأحياناً في القوات المسلحة. وفي وجهة النظر الأوروبية، كانت الإنجازات العثمانية، أحياناً قد فُسّرت على أسس «نظرية الاعتماد»، التي ترى العثمانيين بوصفهم عاجزين عن تأسيس صناعة للإنتاج الكبير من عند أنفسهم خاصة، وبوصفهم «منتجاً من الصف الثالث». ومع ذلك، فإن هذا لا يشكل برهاناً على عناد تركي أو عدم قدرة تركية، نظراً إلى أن التجنيد من الخارج كان ممارسة عامة بالنسبة إلى القوى الأخرى، وخصوصاً عمال المعادن الألمان، كما هو في حالة إسبانية. وبالنسبة إلى الأعضاء الأجانب في القوات المسلحة، فكر في أوثيللو، العربي الأندلسي في البندقية، قائداً للجيش في قبرص، أو بأمير البحر (الأميرال) البريطاني سليد في البحرية التركية[25]. وهكذا «فالاستعارات» لم تكن ميزة تركية، والأوربيون كانوا «مقرضين» للقوة العاملة كذلك. فلا يجب النظر إلى هذا الاستخدام للقوة العاملة من البلدان الأخرى بوصفه استخداماً محافظاً أو دونياً. إن معرفة ميزة أداة جديدة أو طريقة جديدة ـ أو قوة عمل جديدة ـ والتصرف بناء على هذه المعرفة، يُظهِر قدرة على التكيف مختلفة اختلافاً كلياً عن الأفكار الأوروبية العامة عن عدم المرونة الآسيوية. فهم لم يكونوا مستقبلين للأسلحة فقط (ومن ذا الذي لم يكن؟)، ولكنهم كانوا «مشاركين مهمين في حراكيات العنف المنظم في مسرح الحرب الأوروبي الآسيوي»[26].

هذه هي الطريقة الصحيحة للتفكير التفاعلي في نقل التقانة وتطورها، لا التفكير فقط على أساس من كان الأول في تطوير التجديد، في المعالجة الصناعية، على سبيل المثال. وعندئذ فإن أسئلة التفوق والدونية تأخذ منظوراً مختلفاً.

الفلاحون عبيد؟

كانت إحدى المناقشات الأوروبية هي أن قوة العمل في تركيا كانت مختلفة تماماً عن مثيلتها في الغرب، ففيها تطور الرق إلى عبودية إقطاعية، لأن الفلاحين بقوا دائماً في حالة عبودية أكبر. ولكن هل كانت تلك هي الحالة حقيقة؟ هل كانوا قابلين

(25) بالمان 2001: 271.

(26) آغوستون 2005: 12.

ليكونوا للبيع وللشــراء مثل المتاع؟ ألم يمتلكـوا أي حقوق قربى؟ لقد كان للباب العالي بالتأكيـد مراحل من الحكم المركزي القوي وأما أن يُرى الفلاحون الأتراك بوصــفهم «أرقاء» للســلطان فهذا يعني أن نأخذ البلاغة على محمل أنها واقع. وفي الحقيقة فإن الزراعة العثمانية كانت مستندة إلى مزارع مستأجرة تحت ما هو معروف باسم نظام المـكان المزدوج (cift-hane). وقد حلّـل المؤرخ التركي إنالسـيك ذلك النظام لمزارع عائلة الفلاحين، حلله في العلاقة مع عمل تشايانوف عن روسيا[27]. وهو يقدم الزعم بأنه يناسـب نفس الإطار العام مثـل أوروبة. ذلك النوع من التأجير العائلي كان مهماً مثلمـا كانت نقابات الحرفيين مهمة للمدن التركية[28]. كلاهما كان مصــوناً بشــكل نشـيط مـن بيروقراطية الدولة عـن طريق معاينــات منهجية. وبكلمــات أخرى، فإن الأنظمة كانت تقبل المقارنة سكانياً، واقتصادياً، واجتماعياً. وقد تكونت وحدة مزرعة البيــت من زوجين، ومســاحة معينة من الأرضــ (5-15هكتــاراً)، وزوج من الثيران. وإن الإصــرار الأيدلوجي على ملكية الدولة للأرض كانت بشــكل رئيس وسيلة للإبقاء على هذا النظام ولحماية الفلاح من التقســيم، أو العدوان، أو فرط الاستغلال. كانت الحمايــة من الدولة مهمة أيضــاً نظــراً إلى أن هذه الأرض المســتأجرة كونت الوحدة المالية الأساسية.

كانــت الدولــة حمائية جداً لفلاحيها ولرعاتها، إن لم يكن ذلك إلا لأســباب مالية فقط، وتضــمنت تلك الحماية تأكيد الحق العام لكسب المعيشة. وكان يمكن أن يوطن الفلاحــون والبدو الرحل على الأراضــي المفتوحة حديثاً في مقابـل التزامات متنوعة. ونظــراً إلى أن الدولــة نفســها لم تكــن قــادرة على أن تســتخدم كل خدمــات العمالة «الإقطاعية»، فقد حولت بعضــها إلى نقد. كان فرض الضــرائب مســتنداً إلى مزرعة العائلــة («وحــدة ذات اســتقلال ذاتــي قانوني»[29]) التــي ميزت المرحلــة الرومانية المتأخرة، واســتمرت بعد انحطاط الإمبراطوريــة.كان دور الدولة في الحقيقة مختلفاً قليلاً عن حق الاســتيلاء العــام المقرر لحكام المجتمعات الأوروبيــة، الذي مكنهم من

(27) تشايانوف 1966.

(28) إنالسيك 1994: 143.

(29) إنالسيك 1994: 174.

فرض الضرائب، والتجنيد، والحكم بين رعاياهم. لقد كانت طبقة الفلاحين «تابعة وحرة» في وقت واحد، مثلها مثل معظم المستأجِرين في كل مكان، وكانت محمية من الحكومة المركزية ضد غارات ملاك الأرض أو جباة الضرائب[30].

فالحيازة العثمانية للأرض هي إذاً أكثر تعقيداً بكثير مما يتصوره أولئك الذين يصفون تركيا بأنها دولة حكم مطلق استبدادي في قالب آسيوي، وهي فكرة لم تكن أبداً مقصورة على الكتاب الماركسيين، وإنما مثلت رأياً أوروبياً أكثر عمومية عن «الآخر» الشرقي. ونظراً إلى أنها كانت في جوهرها دولة فتح، فقد كانت حقيقة الفتح هي التي أسست الحقوق الكلية في أرض الدولة (الميري)، ولكن هناك خلاف بشأن ما إذا كانت تلك الحقوق مخولة للأمة، أي لجماعة المؤمنين، أو للسلطان بوصفه ممثلها. وفي الحقيقة، كما سبق أن رأينا، فإن الفاتحين تركوا مجتمعات الفلاحين الوطنيين في مكانها، وتصرفوا ببساطة بصفتهم جباة «أجرة»[31]. لقد تولّت الدولة «الاستيلاء العام» ونظراً إلى أن برنامجها من الفتح المستمر كان يتطلب جيشاً، فقد احتاجت إلى الدعم من الضرائب على الأرض.

«الأرض والفلاح يمكن أن تعود ملكيتهما إلى السلطان»، كما يقول مثل فارسي. ولكن فكرة الحقوق المتضمنة في كلمة تعود «ملكيتها» يجب أن تفهم بحرص شديد جداً. وفي الحقيقة، فإن نظام القانون المدني التركي كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع الممارسات الرومانية البيزنطية[32]. فكما كانت الحال في القانون الروماني، تكوّنت الحقوق في الأرض في القانون المدني التركي من «الاستيلاء العام» («الملكية»)، والحيازة وحق الانتفاع، وكان قد عُهد بالحقين الأخيرين منها بشكل كامل إلى الفلاحين في تنوعية مختلفة من الطرق. وعلى الرغم من أنها لم تكن صفقة سهلة، فقد كان الفلاحون يستطيعون تحت ظروف معينة أن يبيعوا أراضي الدولة، وفي هذه الحالة كانوا يحتاجون إلى إثبات «الملكية المطلقة» بموجب قانون إسلامي[33]. وكما

(30) إنالسيك 1994: 145.

(31) إنالسيك 1994: 104.

(32) إنالسيك 1994: 105.

(33) إنالسيك 1994: 117.

كانت الحال في أوروبة، كان الاستيلاء العام في القانون المدني التركي يعني فقط الحق النهائي للسيطرة القانونية، وأما «الملكية المحضة» فكان يمكن إثباتها من الرعية، وقد استخدم الفلاح هذه الإمكانية لنقل الأراضي إلى مؤسسات دينية، وفي هذا السياق يستخدم إنالسيك تعبير ملكية عقارية مطلقة المدة (freehold)، على الرغم من أن هذه «الحرية» كما هو في كل مكان آخر كانت خاضعة لضوابط أوسع.

وكان الفلاح يستطيع أيضاً أن يستخدم حقوقه لأغراض تجارية. وفي بعض الحالات، وخصوصاً حقوقه من الوقف، وأرض الملكية العقارية المطلقة المدة، «جمع الفلاحون كمية كبيرة من فائض القمح وباعوها للتصدير إلى الأسواق البعيدة في المراكز الحضرية من الإمبراطورية وفي أوروبة»[34]. وبكلمات أخرى كانوا مرتبطين بالسوق وبإنتاج محاصيل النقد الحاضر ـ القطن، والسمسم، والكتان، والرز. وكان القانون الإسلامي يقر هذا النوع من حقوق الملكية الخاصة، وهي حقيقة لا تستطيع دولة إسلامية أن تتجاهلها أبداً. إن «حكم القانون» شمل حقوق الملكية مثلما شمل حقوقاً عديدة أخرى. إن التوترات بين السلطات العلمانية والدينية عَنَت أن حقوق الفلاحين ـ وحقوق الحرفيين ـ كان يُدافَع عنها ضد التكاليف الثقيلة جداً من أي سلطة من السلطتين. وفي الإمبراطورية العثمانية، في الحقيقة، مثلما هو في كل مكان آخر، كان هناك دائماً توتر بين الدولة والكنيسة، بين سلطة السلطان وسلطة القاضي، مشكلاً نوعاً من «السيادة المجزأة» التي كانت يُنظر إليها بصفتها فريدة تميز الإقطاع الأوروبي، كما ناقشنا ذلك في الفصل السابق[35]. إن مصالح الدولة والكنيسة لم تكن دائماً ولا بأي شكل متطابقة، فهي نظرياً تسمح بحيز مشابه للمناورة في البلدة والريف، كما كان يُزعم إزاء أوروبة.

وعلى الرغم من مدخلهم المادي، فإن عديدين من الكتاب ذوي الخلفية الماركسية قد ركزوا على حقوق مجردة إلى درجة عالية (لا على الممارسة)، باستخدامهم الأنواع العريضة والحصرية لملكية الدولة، أو الملكية الجماعية، أو الفردية. ولكن مثلما شدد

(34) إنالسيك 1994: 126.

(35) إنالسيك 1994: 128.

هـنري مين، فإننا نجـد في كل المجتمعات تدرجية هرمية مـن «الممتلكات» في الأرض، مع بعض الحقوق المخولة للشـخص الفالح للأرض (أو لأسـرته)، وبعض الحقوق في مجموعات أوسـع مـن الأهلين أو الأقربـاء، وبعض الحقوق في مالـك الأرض المحلي، وبعضـ الحقوق عند مسـتوى سياسـي أكثر حصـراً. هناك العديد مـن التنوعات في الحقوق المخولة عند مسـتويات مختلفة، وإنه لخطأ أن نرى كل الحقوق الممكنة وكأنها موضوعة في مستوى واحد فقط في أي مجتمع محدد. وفي ميدان الزراعة، التي يكسب معظـم الأفراد معيشـتهم فيهـا، كان هناك تبايـن كبير في الحقوق المتصـلة بأدوات الفلاحـة وطرائقها، وأكثر هذه الأمور أساسـية هو معرفـة إن كانت الفلاحة الجافة أم الرطبـة (المروية) هي التي تُمارس في الأرض، أو إن كانت بالمحراث أم بالمجرفة، أو إن كانـت متحولة أو ثابتة في طبيعتها، لقـد كان هناك اختلافات أخرى كانت أكثر خفـاء. وثانياً، هناك تباين فيما يخص الحقوق في الأرضـ. وإن تعقيد حقوق الأرض في الدولة العثمانية، وسـطحية الرأي الأوروبي السـابق، قد توضـحا على نحو جيد في دراسة حديثة عن ملكية الأرض («الإقطاعة الميراثية المطلقة») العسكرية، في الشريعة الإسلامية (المذهب الحنفي) في مصر من عهد المماليك إلى العثمانيين[36].

إن «التدرجية الهرمية للحقوق»، في الوقت الذي تتوزع فيه توزعاً مختلفاً عن أوروبة، تبدو على الأقل معقدة تعقيداً مسـاوياً، في كل من الممارسـة وفي مسـار الجدل المتغير الذي يقوده المحامون، على الرغم من أن هنـاك القليل من التنظير حول هذه القضايا في الأيديولوجية السياسية أو التأملات حول أصلها الغامض[37]. لقد وقعت الحوارات حول طبيعة هذه الحقوق وتولت إلقيام بها مهنة قانونية محكنة وعلى درجة عالية من المعرفة. وكان لاسـتنتاجاتهم المتنوعة طبعاً أثر على القضـايا العامة، وخصوصاً حين وصـلت القضايا إلى المحكمة، ولكن جزءاً من الحوار هو محاولة تهدف إلى أن تصوغ كتابةً التعقيدات الموجودة في الحياة الاجتماعية فيما يتعلق بالملكية. ويجب أن نضـيف أنه، على خلاف الكثير من التفكير الأوروبي القانوني، حين جاء الإسـلام وتغير نظام الحكم لم يبدأ بداية جديدة، ولم يمسـح اللوح مسـحاً نظيفاً مـن الحقوق التي كانت

(36) موندي 2004.

(37) موندي 2004: 143.

موجودة، على الرغم من أنه قام بعمل بعض إعادة التنظيم، مثلما حدث بلا شك في العديد من حالات «الفتح» الأخرى.

وبصرف النظر عن أراضي الفلاحين، كانت تعطى منحٌ من الأرض إلى العسكريين وإلى المديرين في مقابل واجبات محددة. وقد جرى النقاش على نحو «مقنع» في أنه بالنظر إلى أن المنحة كانت قابلة للإلغاء، فإن اللفظة العربية إقطاع يجب أن تترجم بأنها «منحة إدارية» لا بأنها إقطاعة ميراثية مطلقة[38] (fief). ولكن من الواضح أن المفاهيم قريبة جداً وتشبه النظام الصيني الذي وصِف بأنه نظام الضيعة الإقطاع في[39]، (Manorial) (وبأنه «إقطاع بيروقراطي» كما وصفه نيدهام) وهو يحتاج مرة أخرى إلى أن يفحص بواسطة «شبكة»سوسيولوجية لا على أساس وجوده أو غيابه ابتداء من خبرة أوروبية محضة. وحين يتم عمل ذلك، ولو على شكل نظري، نستطيع أن نرى الحالة أقرب إلى أوروبة بأكثر مما تفترض الكثير من النظريات. وفي الحقيقة، أن الظروف الموجودة في الشرق الأدنى الإسلامي في وقت التقدم التركي قد قورنت حديثاً بأوروبة الأولى. ففي وقت وفاة صلاح الدين في العام 1193، كان نظام الحكم مشابهاً لنظام «ملكي مرتبط بعلاقات السيادة والوكالة، السيد والموكل، وهي معتمدة على فسخ الولاءات، ومهددة في أي لحظة يكون فيها الحاكم المطلق (الإقطاعي عادة) للوردات التابعين ضعيفاً»[40].

وما كان يمكن أبداً للزراعة أن تبقى عند مستوى عيش الكفاف، وكان عليها أن تنتج فائضاً. كانت إسطنبول مدينة ضخمة، أوسع من أي مدينة أخرى في بقية أوروبة، وكان تموينها ذا أهمية عظيمة للحكام العثمانيين، مثلما كان ذلك بالنسبة إلى أسلافهم المسيحيين والرومان. ومعظم الحبوب جاءت من المنطقة الواقعة شمال القرم التي تطورت فيها الزراعة التجارية على نطاق ضخم، وفي إحدى المراحل كانت توفر الذرة للبندقية أيضاً. ولكن أجزاء من البلد أنتجت الحبوب للمدينة في حين خُصِّص الكثير من المنطقة الواقعة حول العاصمة نفسها لتربية المواشي ولزراعة الفواكه والخضراوات.

(38) سي. كاهن 1992، موندي 2004: 147.

(39) إلفين 1973: 235.

(40) فيرنانديز ـ آرمستو 1995: 90.

فالفلاحون لم يكونوا أبداً منغمسين في إنتاج مستوى الكفاف فقط، لقد كانت التجارة والسوق دائماً ذات علاقة بالإنتاج. لقد كانت إسطنبول في موقع مشابه لمواقع العديد من تلك المدن الواقعة على الشاطئ الشمالي للبحر الأبيض المتوسط تحت الحكم الروماني، التي كانت تتزود بموجب نظام يعرف باسم أنونا («annona») (شكل من «الإعانة»)*. وفي طرق عدة، كانت المدن تقبل المقارنة مع المدن الواقعة إلى الغرب وإلى الشرق. وكانت تركيا جزءاً من عالم البحر الأبيض المتوسط ولكن كل المواقع الحضرية الكبيرة كانت تواجه مشكلة الإمداد، من الفلاحين في الغالب.

التجـــارة

إذا كانت الزراعة بشكل أساسي في موقف مشابه لبقية أوروبة، فكذلك كانت أيضاً مكانة البلدات والتجارة. لقد كانت التجارة عامة وخاصة معاً، وتتطلب طبقة متوسطة بورجوازية لم تكن بشكل كامل تحت سيطرة «استبدادية»، وفي الحقيقة أن ذلك يلقي بالشك على فكرة «الحكم المطلق الاستبدادي». لقد كانت الإمبراطوريتان الرومانية والبيزنطية قد وضعتا التجارة، ودورة السلع وبيعها تحت سيطرة الدولة إلى حد كبير[41]، وحذا العثمانيون في ذلك حذوهم. ومع ذلك، فالتجارة تضمنت أيضاً تجاراً مستقلين إلى درجة ما وبورجوازية مستقلة إلى حد ما، إضافة إلى موظفين حكوميين. فبيت منديس الذي أداره يهود مغاربة كانوا قد طردوا من إسبانية المسيحية، كان يملك شبكة من العملاء في المدن الرئيسة في أوروبة، وكانوا قد «سيطروا على حصة ضخمة من التجارة الدولية»[42]. وكانت «كل بلد أوروبية تطمح إلى التوسع التجاري، بوصفه مطلباً مسبقاً للتنمية الاقتصادية، وكانت تسعى إلى الحصول على هذه الميزات الاقتصادية من السلطان»، أي، على ميزات المتاجرة في العاصمة، وهي الميزات التي تمتعت بها المدن الإيطالية من قبلُ بعد البندقية[43]. «إن الغرب اعتمد،

---

* (المترجم): لعل الكلمة مشتقة من الآلهة الرومانية Anonna حامية الطعام والإمدادات.

(41) إنالسيك 1994: 198.

(42) إنالسيك 1994: 213.

(43) برودل 1949. كان تاريخ تركيا يعامل في أوروبة غالباً من وجهة نظر أحادية الجانب. ولكن عمل برودل عن فيليب الثاني رأى الإمبراطورية الإسلامية جزءاً أصيلاً من عالم البحر الأبيض المتوسط.

في البداية على الأقل، على إمدادات أتت من الإمبراطورية العثمانية أو من خلالها من أجل صناعاته الصاعدة الجديدة في الحرير والقطن»[44]. إن معركة ليبانتو في العام 1571 ومجيء القوى البحرية الأطلسية، البريطانية والهولندية، مع مدافعها إلى البحر الأبيض المتوسط، في الأعوام 1580 ـ 90، أشّر إلى نقطة تحول، لقد فتحت المنطقة كلها لعمليات الشركات الجديدة لتلك الأمم في شرق البحر الأبيض المتوسط. وهكذا فإن أول شركات مأذونة بقانون ناجحة في الغرب كانت شركات شرق البحر الأبيض المتوسط، التي كانت تتعامل مع الشرق الأدنى لا مع الهند وما وراءها، وكانت قد تأسست قبل تأسيس شركة الهند الشرقية إلى حد كبير.

في أثناء القرن السادس عشر «لعبت الإمبراطورية العثمانية دوراً حاسماً في تجارة العالم»[45]. وكانت إسطنبول نقطة التلاقي لطريق الشمال ـ الجنوب إلى البحر الأسود والمرافئ الدانوبية، وطريق الشرق ـ الغرب إلى الهند والشرق. ولم يكن هناك فقط الاتصال الغربي مع البندقية وجنوة، بل كان هناك، ابتداء من العام 1400، طريق تجارة عمودي شمالاً ـ جنوباً يمر عبر دمشق ـ بورصة ـ أكرمان ـ لوفوف وهو الطريق الذي مرت عبره السلع الشرقية ووصلت إلى بولندا، وموسكوفي، وبلاد البلطيق، وذلك الطريق اتبع طريقاً سابقاً من البلطيق إلى الشرق الأدنى وهو الذي ميز فتح عمليات التجارة الأوروبية في المرحلة الكارولينجية[46]. وكانت المستوردات من الغرب هي بشكل رئيسي، القماش الصوفي (وكميات الذهب والفضة كما هو دائماً) وكان يستبدل بها «السلع الشرقية» ومن ضمنها المنتجات المحلية، والحرير، والسجاد. كان ذلك بالدرجة الرئيسة بسلع الرفاهية ولكن التجارة لم تكن بها فقط. وكان بعض المفكرين الأخلاقيين الرومان قلقين جداً من فقدان كميات الذهب والفضة إلى الشرق في مقابل تلك المنتجات. ورأوا الشرق بوصفه وطناً لا للاستبداد بقدر ما هو للرفاهية، التي كان الانغماس فيها سيؤثر تأثيراً كبيراً على الفضائل الرومانية العسكرية. ولكن التجارة بقيت ذات أهمية عظيمة.

---

(44) إنالسيك 1994: 3.

(45) إنالسيك 1994: 4.

(46) ماك كورميك 2001.

غطت العمليات التجارية أوروبة وآسيا معاً. لقد انهارت الهيمنة البيزنطية السياسية والاقتصـادية على البحر الأسـود مع حلول العام 1204، حين صارت البندقية متفوقة على بحر إيجه الغربي وفي إسـطنبول في حين قهرت جنوه بحر إيجه الشرقي وأسست مسـتعمرات حول البحـر الداخلي. وقامت تركيا لاحقاً بتدمير المسـتعمرات اللاتينية في تلـك المنطقة، واسـتعادت التقليد الإمبراطوري البيزنطي القديم، وسـيطرت على مصـادر الإمداد نفسه. وذلك لأن فكرة إحياء الإمبراطورية الرومانية الشرقية كانت قـد ألهمت محمد الفـاتح واحتاج الباب العالي إلى ذلك إلى أن يتولى السـيطرة على البحر الأسـود لكي يمون إسـطنبول بالقمـح، واللحم، والملح. وكانـت تجارة الحرير، والقطن، وقنب شـمال تركيا بالنسـبة إلى المنتجات الزراعية لشـمال البحر الأسود، تعني أن آسيا الصغرى قد صارت «مصنعة» في هذه النقاط قبل الجميع، حتى قبل أن تكون المصـانع الغربية والروسـية قد امتلكت الفرصـة لتتنافس معها في أواخر القرن الثامن عشـر[47]. وكان هناك أيضـاً حضـور نشـيط جداً لتركيا ولمصر (التي كانت اسـمياً تحت السـيادة التركية لمدد زمنية طويلة) في المحيط الهندي. وفي مرحلة من الزمن حاول الأتراك أن يسـاعدوا المملكة الإسـلامية الإندونيسـية في آتشيه بوصفها شـريكاً تجارياً بالرجال وبالسـلاح لكي تقاوم الأسـاطيل الأوروبية التي كانت نشيطة في المنطقة آنئذ. وعلى الرغم من أن تركيا بدأت بصـفتها قوة عسـكرية مستندة إلى البر، فقد أظهرت تركيا مع ذلك في الوصول إلى البحر الأبيض المتوسط قدرة عظيمة علـى التكيف في بناء أسـطول بحـري هيمن على البحر لمدة طويلـة. وبعدئذ غيرَّ فتح القارة الأمريكية، الذي جلب الفضـة الرخيصة، والقطن، والسكر (وكان هذا الأخير لا يتوافر سابقاً إلا من خلال التجارة مع الإسلام)، غيَّر كل توازن الفرص.

صناعة الحرير

شجعت التجارة مجالاً محدداً من الصناعة، وهو عملياً صناعة صارت فيها تركيا هي اللاعب المهيمن وهي التي أثرت تأثيراً كبيراً في صـعود الغرب، صـعود إيطاليا في المكان الأول. وتلك كانت صناعة الحرير.

---

(47) إنالسيك 1994: 275.

وصل الحرير الخام لأول مرة إلى بيزنطة من الصين عن طريق الوسطاء الفرس، إما بالطريق البرية أو عبر المحيط الهندي. وحاول الإمبراطور جوستنيان أن يكسر هذا الاحتكار الفارسي، وخصوصاً بعد أن قام المغول باعتراض الطريق المباشر، وذلك بالبحث عن بدائل ـ في الجنوب من تجار آسكوم الأثيوبيين، وفي الشمال من بين الشعب الموجود في القرم وفي مملكة لازيكا القوقازية، ومن أتراك السهوب كذلك. وصار الحرير «السلعة ذات الاهتمام الأول». وفي وقت ما قبل العام 561، هرّب عملاء جوستنيان ديدان القز إلى القسطنطينة، وأدى ذلك إلى تأسيس صناعة حرير كاملة، كان المقصود منها أن تتحرر البلد من الاعتماد على الشرق وصارت في الحقيقة «واحدة من أهم العمليات الاقتصادية لبيزنطة في العصور الوسطى».

وكان قماش الحرير قد شق طريقه أيضاً من الصين إلى أوروبة في وقت مبكر يصل إلى القرن السادس قبل العصر العام. ومع افتتاح طريق الحرير في القرن الثاني قبل العصر العام، وصلت المادة بكميات أكبر. وبعد العام 114 قبل العصر العام «عبرت عشرات القوافل في السنة محملة بالحرير صحارى آسيا الوسطى قادمة من الصين»[48]. وكانت سورية، وفلسطين، ومصر تستورد كلاً من الحرير الخام والنسيج معاً وبدأت صناعة نسيج الحرير، في نهاية المطاف، بالازدهار. ومع حلول القرن الرابع من العصر العام كانت صناعته قد انتشرت إلى فارس ثم إلى بيزنطة، وهي صناعة ورثها وطورها الأتراك. وكان الحرير قد أُدخل إلى القسم الإسلامي من إسبانية في أثناء حكم الأمير عبد الرحمن الثاني (755 – 788) أمير قرطبة، في الوقت الذي اتخذ فيه لنفسه لقب الخليفة الأموي. وقد تولى احتكار سك النقود، وحذا حذو المثال العباسي والمثال البيزنطي، فنظم الصناعة الملكية لمنسوجات الرفاهية. وقد أدخلت أشجار التوت، وديدان القز، وجيء بالنساجين السوريين وأقيمت ورشات الحرير بالقرب من القصر في قرطبة وفي إشبيلية وألميرية كذلك. ومثلما جاءت الأساليب الفنية من الشرق الأدنى جاء العديد من الأفكار العامة منه، وكان بعضها من أصل فارسي (ساساني)[49].

(48) تشايلد 1964: 249

(49) رينال 1995.

وفي الحقيقة فإن الحرير قد «شكل القاعدة الهيكلية لتطور الاقتصادين العثماني والإيراني»[50]. وفي هذه العملية صارت مدينة بورصة «سوقاً عالمية» مع مجيء القرن الرابع عشر، ومع قيام العديد من التجار الغربيين باستخدام موانئ أفيسوس وأنطاكية. ومع ذلك، فإن الجنويين في منطقة بيرا من القسطنطينية كانوا يتاجرون مباشرة مع بورصة، التي كانت تحت الحكم العثماني في ذلك الوقت. وإضافة إلى ذلك سافر التجار الجنويون إلى داخل البلاد ليشتروا مباشرة من بلدتي تبريز وآزوف. إن الحرير يبين عملياً الصلات الوثيقة بين الصانعين وبين التجار من أوروبة وبين الشرق الأدنى، وخصوصاً مع تركيا. وفي البداية كان قماش الحرير يصل من الشرق بصفته منتجاً للترف، ثم استوردت أوروبة الحرير الخام وصنعت قماشها الخاص بها، وأخيراً تولت السيطرة على عملية الإنتاج بكاملها، ومن جملتها تنمية ديدان القز وزراعة أشجار التوت. وتُظهر تلك العملية الطريقة التي كانت تتشابك بها المناطق، والعملية التي تنتقل بها الأفكار والأساليب الفنية بين منطقة وأخرى.

نحن نحتاج إلى النظر إلى أوراسيا لا على أساس الانقسامات إلى قسمين وعلى أساس الحواجز بين الأنظمة الآسيوية والأوروبية إلى درجة كبيرة، سواء على المستوى السياسي (مستبدون) أو على أي مستوى آخر، بل نحتاج بالأحرى إلى النظر إلى أوراسيا بدلاً من ذلك على أساس التدفق التدريجي للسلع وللمعلومات عبر المساحة الواسعة من الأرض. وبعيداً عن المبادرة بإنشاء أطوار المكننة المبكرة، والإنتاج على نطاق كبير، وتسويق المنسوجات التي بدأت في الشرق، ومن جملته تركيا، فإن الحرير لم يتطور في أوروبة إلا متأخراً فقط، وعلى أي حال كان إنتاجه مسألة إنتاج بديلٍ للمستوردات. «وإلى جانب الصناعات الصوفية المحلية المتطورة تطوراً كبيراً، صار الحرير هو المصدر الرئيس للتبادل الدولي وللثروة للبلدان الغربية من القرن الثالث عشر إلى الثامن عشر»[51]. وقد جرت المجادلة[52] في أن الموضة، كانت هي العجلة

(50) إنالسيك 1994: 219.

(51) إنالسيك 1994: 218.

(52) تعكس نظرية الاقتصادي الألماني سومبارت.

التي توسع الاقتصاد وأدى استخدام قماش الحرير بين النخبة، متبعين في ذلك الصليبيين على نحو متزايد، أدى إلى ولادة صناعة ترف مزدهرة.

والى جانب إسبانية، كان الحرير ينتج تدريجياً في أوروبة. في إيطاليا كانت ساليرنو تستخدم الحرير الخام في القرن التاسع، وفي وادي بو بحلول القرن العاشر، واكتسبت الأساليب الفنية من اليونان ومن الشرق الأوسط، وذلك قبل وقت طويل من الوقت الذي كان فيه روجر الثاني في صقلية يحضر عمال الحرير من اليونان. ومع ذلك، فإن الاختراق الحقيقي دخل في بلدات إيطاليا الشمالية، وهو توسع كان يمكن أن تشجعه الصعوبات التي أصابت الإمدادات من قماش الحرير من الشرق الأدنى نتيجة لغزوات المغول والاضطرابات الأخرى. لقد حدث نسج الحرير في بلدة لوكا بعد الغزو الفرنسي في العام 1266[53]. لقد بدؤوا باستخدام الحرير الخام المستورد من خلال جنوة من منطقة قزوين، من فارس وسورية، ومن «رومانيا»، وهي تجارة نشطتها بالتأكيد التجارة البادئة النامية مع الشرق[54]. وقماش الحرير طبعاً كان يتجه نحو سوق الترف، في بلاطات الأمراء، والأديرة الغنية، والكاتدرائيات الكبيرة، وفي النهاية إلى التجار الناجحين. وقد بُذلت محاولة للحد من استهلاك هذه المادة عن طريق تشريع منظم للبلاط ولأصناف معينة من النخبة، ولكن هذه القيود انهارت في نهاية المطاف. وتوسعت التجارة على نحو لا مناص منه. وباع التجار قماشهم في معارض شامبانيا، وابتداء من نهاية القرن الثاني عشر في باريس، ومدينة بروج، ولندن[55]. وزاد العرض والطلب. وتم نسخ نجاحهم الصناعي في مدينة بولونيا وفي البندقية، على الرغم من أن فلورنسة استمرت في التخصص على نحو رئيس بالقماش الصوفي، وخصوصاً المصنوع من الصوف الإنجليزي، ويحتمل أن تكون قد صارت بذلك أهم مدينة صناعية في أوروبة في القرن الرابع عشر[56].

(53) تضع بعض المصادر نسج الحرير في لوكا قبل ذلك في القرن الحادي عشر.

(54) أريزو لي ـ كليمنتال 1996.

(55) قام ثي. ار. روفر ببعض البحث لأجل لاسيت لوتشيسي (la sete lucchesi) في كاتدرائية القديس بطرس، لندن.

(56) توغنيتي 2002: 12.

لذلك فهناك تقدم مثير للاهتمام في صناعة المنسوجات في الشرق وفي الغرب. وكانت المكننة في البداية عملية بطيئة ولكن كفاءة الأنوال تحسنت في هذه العملية بالتدريج، لا في كل مكان فوراً، وإنما جاء التحسن في الغالب بعد أن حفزته التغيرات في مكان آخر وذلك نتيجة للاتصالات. لقد تطورت العملية مزيداً من التطور في الصين مع استخدام الطاقة المائية لتدير الآلات من أجل فتل الخيط، وهي عملية استقرت فيما بعد في أوروبة. ومثل ذلك أيضاً فعل إنتاج الحرير الخام نفسه. في ذلك الحين، سلمت تركيا، التي كانت في السابق لاعباً كبيراً في صناعة الحرير وتجارته، سلمت سيادتها إلى أوروبة ـ التي أشبهتها فيما يتعلق بتنظيم مشروعها التجاري إلى المدى الذي تكون معه أي مقارنات تامة بين الطرفين في غير محلها.

تجارة البهارات

لم تكن صناعة الحرير وتبادله فقط (من أجل كميات الذهب والفضة بالدرجة الرئيسية) هي التي أظهرت فيها تركيا والبلاد الإسلامية الواقعة حول البحر الأبيض المتوسط نشاطاً تجارياً من النوع الذي يرتبط بالرأسمالية التجارية، والتي تقتضي درجة معينة من المشروع والمبادرة الخاصين، والاستجابة لطلبات السوق، ولاشتراك الصناعة والتجارة. فإلى جانب الحرير، كانت التجارة قد تأثرت أيضاً بتحول آخر كان يحدث في تجارة البهارات التي حثت على الاستعمار البرتغالي، والهولندي، والإنجليزي في الشرق. وتركيا الأولى، مثل الشرق الأدنى بشكل أكثر عموماً، كانت مرة أخرى لاعباً مهماً. ويزعم كيلينبنز، وهو يكتب عن تلك البلاد، أن «الروح الرأسمالية وجدت في التجارة بالفلفل نشاطاً من أهم حقول أنشطتها»[57]. وكانت هذه التجارة في معظمها في أيدي تجار أفراد ترددوا على الحكام الخانات العظام ونزلوا في نزل متناثرة عبر البلاد، وكانت تجارة اقتضت مشروعاً رأسمالياً في الطريقة نفسها التي عمل بها التجار الأوروبيون.

---

(57) اتش. كيلينبنز، «تجارة الفلفل لآل فوغر والمسيرة الدولية للفلفل». حوليات: اقتصادات، جمعيات، حضارات، 9 (1) 1956: 27، مقتبسة في إنالسيك 1994: 344.

كانت التوابل من قبلُ قد وصلت أوروبة من الشرق في المرحلة الكلاسيكية، وكانت عاملاً مهماً إلى حد كبير في التبادل في الشرق الأدنى، وفي الهند، وفي الصين على مدى مدة طويلة. وقد شكل الفلفل المحلي جزءاً من طعام إفريقة السوداء، وأما في منطقة البحر الأبيض المتوسط فكان يجب أن يستورد من الشرق، وهي تجارة كان التجار المحليون منغمسين فيها على نحو كثيف منذ الأزمنة الأولى. وكما هي الحال مع تجارة الحرير، تولى الأتراك السيطرة على التقاليد التجارية البيزنطية الراسخة رسوخاً جيداً بعد أن فتحوا القسطنطينية. وفي وقت أبكر من ذلك، كان الإسلام قد انتشر إلى جنوب شرق آسيا إلى ماليزيا وإندونيسيا وبقي تجاره نشيطين حتى إلى ما بعد أن قام البرتغاليون بفتح تشغيل الطريق إلى أوروبة الغربية، مع وصول أول شحنة لهم من التوابل إلى لشبونة في العام 1501. ومع ذلك، فإن السفن القادمة من الهند ومن آتشيه في سومطرا، وكانت ملكيتها تعود بالدرجة الأولى إلى المسلمين، استمرت في تزويد البحر الأحمر على الرغم من معارضة البرتغاليين. ثم إن السفن الإسلامية أخذت شحناتها عبر الخليج الفارسي حيث كان العثمانيون في العام 1546 قد أسسوا قاعدة لهم في البصرة. وهكذا لم يكن هناك أبداً أي تحويل كامل لتجارة التوابل، واستمر العثمانيون في امتلاك روابط مباشرة مع مملكة آتشيه الإسلامية، التي حاول العثمانيون أن يدعموها سياسياً وعسكرياً، واستمرت البندقية في كونها المستقبلة لبعض التوابل الشرقية.

ومع مجيء الإنجليز والهولنديين إلى المحيط الهندي، ومع فقدان البرتغاليين في العام 1622 لميناء هرمز الذي سيطر على الخليج، كان هناك توسع ضخم للتجارة مع قوى الأطلسي. وبالإضافة إلى ذلك، كانت النتيجة وجود تحول جيوسياسي أساسي إلى الأطلسي مع تطور التجارة مع الأمريكتين، مع إحلال الإنتاج الاستعماري - من السكر، والتبغ، والقهوة، والأقطان، وكلها كانت مجلوبة من الأمريكتين[58]. لقد كانت البندقية والعثمانيون هم الذين عانوا من هذا التحول عن البحر الأبيض المتوسط الشرقي حين ارتفع الاقتصاد الأطلسي ارتفاعاً حاداً.

---

(58) إنالسيك 1994: 353.

كان السكر هو خلاصة هذا التحول في الإنتاج والتجارة. وكان واحداً من أهم «التوابل»، وكان إنتاجه قد جُلب من جنوب آسيا إلى فارس، وبعدئذ جلبه العرب إلى الشواطئ الشرقية للبحر الأبيض المتوسط. وكان الأتراك منغمسين انغماساً كثيفاً، ومثلهم كانت الممالك المسيحية تحت الحملات الصليبية. واستبقى تنظيمُ العمل نواحيَ مهمة في كل الأرجاء. «والممتلكات التي كانت تُزرع بقصب السكر، والمشابهة على نحو ملحوظ للمزارع التي جاءت فيما بعد في الأمريكتين، برزت في الممالك الصليبية في فلسطين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ومع حلول القرن الرابع عشر، كانت قبرص قد صارت منتجاً كبيراً»[59]. هذه الممتلكات كانت قد أنشئت على أيدي الإسبطارية وعائلات من القطلونيين والبنادقة الذين استخدموا سوريين وأرقاء عرباً إضافة إلى الفلاحين المحليين. وكان القوة العاملة مختلطة. لقد انتشر السكر باتجاه الغرب إلى جزيرة كريت، وإلى شمال إفريقية وإلى صقلية التي ازدهر فيها إلى ما بعد الغزو النورماندي في القرن الثاني عشر. ومنذ الفتح العربي قبل عدة قرون كان المحصول يزرع أيضاً في شبه جزيرة إيبيريا، مستنداً إلى استخدام أرقاء مسيحين ومسلمين، وكان السكر يسوق في كل أرجاء أوروبة، وعلى نحو متكرر على أيدي التجار الإيطاليين (الجنويين). وفي القرن الخامس عشر كان الأرقاء يستوردون من إفريقية السوداء، التي كان البرتغاليون في ذلك الوقت يستكشفونها بشكل نشيط. فمن منطقة الغرب (Algarve) في البرتغال، انتقل إنتاج السكر وتنظيمه المتعلق به إلى ماديرا والجزر الأطلسية الأخرى، وبعد ذلك إلى أمريكا الاستعمارية.

لقد تم تحسين الإنتاج في البحر الأبيض المتوسط باستخدم حجر الرحى من أجل هرس قصب السكر. وصارت الصناعة بالتدريج أكثر مكننة. وفي مكان ما في تلك المنطقة أو على الجزر الأطلسية، تطور نظام جديد مؤلف من أسطوانتين مربوطتين معاً بتروس، ولم يبق بعد ذلك قصب السكر بحاجة إلى التقطيع وكان يتم استخراج عصير أكثر. وجزر الكناري كانت هي التي تطورت فيها صناعة معقدة للسكر، وهي

(59) شوارتز 1985: 3.

التي وصفت بأنها «رأسمالية» (مرة أخرى تحت إدارة الجنويين)[60]، وكان يلزم بالتأكيد رأس مال أساسي من أجل معامل السكر، والآلات التي كانت تستخدم لهرس قصب السكر. وصار التجار منتجين، يستثمرون رأس المال ويستخدمون الآلات، بطرق صارت معقدة تعقيداً متزايداً. وكان المشروع كله موجهاً نحو السوق توجيهاً عالياً من البداية، ولكن المنتَج كان يصدر الآن إلى شمال أوروبة. وفي جزيرة ساو تومي في غرب إفريقية كانت الظروف مواتية على نحو خاص للحصول على أرقاء أفارقة على نطاق واسع ولذلك كانت مواتية لنمو نوع المشروع الذي شكل في نهاية المطاف النموذج المناسب للصناعة في البرازيل. وهذه الأخيرة بدأت مبكرة في تاريخ العام 1516 قبل أن تكون قد تأسست هناك حكومة منظمة في العام 1533 كذلك، بعد ثلث قرن من اكتشاف البحّار كابرال لتلك المنطقة الشاسعة. وفي أمريكا الجنوبية استخدمت هذه المشاريع أعداداً كبيرة من الحرفيين الأوروبيين والهنود أيضاً والأرقاء السود فيما بعد. ونتيجة لذلك كانت بنية المجتمع، التي استندت من البداية إلى الزراعة التجارية، بنية مختلطة عرقياً إثنياً ومهنياً، موفرة بذلك نموذجاً للمشروع الرأسمالي الممكن في مناطق أخرى.

وفي أثناء هذا الوقت، صارت تركيا عاجزة عن التنافس مع الغرب في إنتاجها لسلسلة من السلع الرخيصة، والقطن، والصوفيات، والفولاذ، والتعدين، وانكسرت قبضتها السابقة على إعداد السكر، نتيجة هجرة قصب السكر إلى جزر الكناري وإلى البرازيل، وهو ما أدى إلى إجبار المصافي التي كانت موجودة في قبرص ومصر على الإغلاق، وكان يجري الآن استقرار التقانة في الأطلسي وإنتاج مادعاه مينتز وولف «الرأسمالية قبل الرأسمالية».

مجتمع راكد؟

توحي هذه الصناعات والأنشطة التجارية أن تركيا لا يمكن عدّها «اقتصاداً راكداً» إلا بصعوبة، وهو الاقتصاد الذي يفترض أنه كان يميز الدول الاستبدادية. والشيء نفسه يصح بالنسبة إلى المجتمع في مجمله. إن عدم المرونة المزعومة هذه

(60) شوارتز 1985.

كانت قد عُزِيت لا إلى صفتها الاستبدادية المفترضة فقط بل إلى الإسلام أيضاً، والمثال الذي كثيراً ما يستشهد به هو رفض المطبعة التي كانت مستخدمة في الصين طوال عدة قرون. وعلى النقيض من ذلك، فقد جادلت أنا في أن المجتمع كان مفتوحاً للعديد من التأثيرات والعديد من التغيرات. إن التقييد الخاص بالمطبعة (وربما بتجديدات أخرى، مثل الساعة) ليس له أي شيء يربطه بالتردد في التغيير. والأصح أن للتقييد علاقة في المقام الأول مع المعتقدات الدينية وهو من تلك الناحية محدد تماماً. فبسبب التعميم الخاطئ على أساس ما هي حلول محددة لمشكلات محددة، فإن السؤال الذي يثور غالباً هو لماذا يبدو أن العالم الإسلامي كان مستعداً للتمسك باستمرار بهذه المعتقدات لمدة أطول من تمسك المسيحية أو اليهودية معاً؟ وهو ما يبدو أنه هو الحالة. إن تأسيس سلطة علمانية مستقلة كان أبطأ. وقد قيل أحياناً إن المسيحية، على النقيض من الأديان الأخرى، وخصوصاً على النقيض من الإسلام، سمحت بالعلمانية، وهي نظرية أصر عليها برنارد لويس: «العلمانية في المعنى السياسي الحديث ـ فكرة أن الدين والسلطة السياسية، وأن الكنيسة والدولة مختلفان، ويمكن أن يكونا منفصلين أو يجب أن يكونا منفصلين ـ هي بمعنى عميق، فكرة مسيحية»[61].

ويبدو لي أن هذا التقدير لا يمكن الموافقة عليه. صحيح أن المسيح أخبر أنصاره «أن يعطوا تحت قيصر» ما كان لقيصر، مشدداً على التمييز بين الكنيسة والدولة. ولكن ذلك التمييز صار أقل وضوحاً قاطعاً مع تأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدسة في أوروبة فيما بعد، ومع مجيء حكام يزعمون أنهم حماة الدين. إن الدين قد هيمن على معظم نواحي الحياة في أوروبة في العصور الوسطى. لقد وجدت هناك تيارات مضادة من الشك ومن اللاأدرية أيضاً، سرت في هذا الدين، كما سرت في الأديان الأخرى. ولكن التفكير العلماني، على العموم، كان تفكيراً جاء بعد عصر النهضة، بل بعد عصر التنوير، حين حقق مكانة أكثر دواماً. وذلك ما شكل تطوراً مهماً. وفيما بعد أيضاً، استمرت الطرق القديمة في بعض النواحي في أماكن مثل جنوب الولايات المتحدة، وذلك على الرغم من اقتصادها الحديث، بالإضافة إلى الجماعات اليهودية الأورثوذكسية، المتمسكة بالتقاليد، في أجزاء مختلفة من العالم. الإسلام يختلف في

(61) لويس 2002: 107.

الدرجـة وفي التوقيت فقط. وزيادة على ذلك، فقد خبر الإسـلام مراحل من المذهب الإنسـاني (Humanism) حـين ازدهر التعليـم العلماني. يبدو أن هنـاك القليل من الاختلاف العام في هذه الأديان إلى أن جاء عصر النهضة.

وما يؤكده الفحص المختصر للحالة التركية، بالتركيز على الحكومة، والفلاحين، والتجارة، هو أن من الخطأ أن نركز التحليل على مظهر محدد واحد من نظام الحكم، وخصوصاً حين تعتمد المناقشة على البحث عن الاختلافات. إن البحث عن الاختلاف أمر مهم، طبعاً، حـين نحاول أن نعلل «التحديث». فأوروبة طورت فعلاً نظاماً متقدماً للمعرفة بعد مجيء الطباعة وطورت اقتصاداً على درجة مساوية من القوة بعد الثورة الصـناعية، بعـد أن أنجزت ميزة معينة في المدافع والسـفن قبل ذلـك الوقت تقريباً (على الرغم من أن مدى هذه الميزة كان موضع تساؤل)[62]. ولكن ربط هذا الإنجاز مع الأنظمة السياسـية (الديمقراطية الأوروبية مقابل «أنظمة الاستبداد الآسيوية»)، أو ربطه مع الاختلافات في امتلاك الأرض («غياب الإقطاع»)، أو مع النظام القانوني (بافتراضـ عدم وجود تقليد من القانـون الروماني في حالة تركيا) كل ذلك يعني أن نُسقِط الحاضر رجوعاً إلى الماضي بأسلوب لا يمكن أن يكون مقبولاً، ويعني أن نشارك في قراءة للتاريخ من الأمام إلى الوراء.

وفي أي حـال، بقدر ما كان إنتـاج المعرفة معنياً، فإن العالم الإسـلامي امتلك ميزة واضحة حتى مجيء المطبعة. وكان اقتصـاد الصناعة والتبادل متطوراً تطوراً مساوياً، مع كون الشرق الأدنى المركز لمنسوجات الحرير ولمنتجات الترف الأخرى. هذه التطورات لم تكـن ممنوعة منعـاً كبيراً بما يفترض أنـه أنظمة حكم «اسـتبدادية» أو ملامح مثل الغيـاب المزعوم للقانون، أو غياب المدن المسـتقلة، أو غياب الحرية! المدن كانت موروثة من العالم القديم وطورت نقابات الحرفيين، والأسـواق والمؤسسـات الخيرية (الوقف) مثلمـا كان في الغرب. وكان للإسـلام قاعدته الخاصـة في الفقه. ووصـلت المناقشـات القانونيـة إلى نوع من التعقيد مشـابه لما وصـلت إليه المناقشـات في أوروبة[63]. وتلقت

(62) هوبسون 2004: 189.

(63) موندي 2004.

أنشطة كل من الفلاحين والتجار الحماية القانونية من المحاكم التي كانت النساء تظهر فيها بصفة مدعيات. إن فكرة الحكم الاستبدادي الآسيوي انكشفت بصفتها طريقة حرمت بها أوروبة تلك الدول من الشرعية، وكان ذلك أولاً في اليونان القديمة، ثم كان فيما بعد في المعرفة في زمن ما بعد عصر النهضة. إنه مفهوم يجب التخلي عنه.

إن الإمبراطورية العثمانية، التي تقع في المركز من هذه التطورات، لم تكن نظام حكم استبدادي شرقي راكد من وجهة النظر الاقتصادية. «وبأية معايير، بقيت تلك الدولة حركية دينامية حتى مدى ملحوظ من القرن السابع عشر تماماً»[64]. ويلاحظ الكاتب نفسه أن «الدولة العثمانية من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر كانت تستطيع أن تتفوق في الكفاءة وأن تضاهي في القدرة على التكيف منافسيها الغربيين، الذين كانت تشاركهم في العديد من تقاليدهم». والتقاليد المشتركة كانت مهمة، فتركيا لم تكن آخَرَ شرقياً ما فقط، لا في الاقتصاد ولا في الكيان السياسي[65]. و«في القرن السادس عشر جارى الفكر السياسي التركي التطورات التي كانت في العالم المسيحي. وقد أصدر أبو السعود العظيم تعليلاً للحكم المطلق أبان عن تمكّن من القانون الروماني»[66]. وتوصف تركيا بأنها «دولة المرونة غير العادية»، إن «مؤرخي الإدراك الدَّبِري* الميَّال إلى خيانة الأمانة» هو فقط الذي «ألمح إلى انهيارها المبكر». وقدرتها على التكيف كانت مساوية للسابق. فالأتراك الذين كانوا معتمدين في البداية على الخيالة، صاروا قوة بحرية مهمة جداً لدى وصولهم إلى البحر الأبيض المتوسط، وطور مهندسوهم «فهماً سريعاً لعلم المدفعية». ويستمر المؤلف ليمتدح «بعد النظر في إسطنبول في العلاقة مع تكييف الخرائط». لقد كانت مهتمة باكتشافات كولومبوس في كل أنحاء العالم وبأمور أخرى، وهي التي أثرت في النهاية تأثيراً قوياً في حالتهم[67].

(64) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 220.

(65) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 222.

(66) فيرنانديز آرميستو 1995: 223.

* (المترجم): رأي دَبَري: لا يسنح إلا أخيراً. انظر المعجم الوسيط: مادة (دبر).

(67) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 219.

التشابهات الثقافية في الشرق والغرب

في الوقت الذي كانت فيه تركيا هي أقرب دولة (آسيوية) غير أوروبية، فقد كانت الصين هي الهدف الرئيس المستهدف في نقد ما بعد عصر التنوير. ففي عيون الكثيرين من الأوروبيين، كان مقدراً لتلك البلاد الضخمة أن تبقى «تقليدية»، «راكدة»، «استبدادية»، بل متخلفة كذلك. وفي مطبوعات سابقة، حاولتُ أن أظهر على العكس من ذلك أن ثقافة الصين سارت في طرق عديدة في مسار متوازٍ تقريباً مع المسار الأوروبي[68]. وبدأتُ بالأسرة والزواج، مجادلاً أولاً في أن الأرقام السكانية أعطت دليلاً ضئيلاً عن نمط غير أوروبي بقدر ما كان حجم العائلة (MHS) معنياً وأن تلك الحقيقة كانت مرتبطة بمقياس «فرْدَنَة» القرينين في الأسرة الزوجية[69]. وذلك حدث في أنظمة المهر التي كانت فيها ملكية الأبوين تنتقل إلى بناتهم وإلى أبنائهم كذلك حين زواجهم أو فيما بعد عن طريق الميراث، وهو ما أدى إلى نشوء ملامح من «مركب ملكية المرأة» (الزواج الداخلي في الزواجات، واستراتيجيات محددة للإدارة والوراثة مثل التبني والاتحادات المتركزة على المرأة، الخ). ومثل هذا النظام كان على ما يبدو يميز كل المجتمعات الكبيرة بعد عصر البرونز في أوراسيا. وقد استلزمت زراعاتهم المتقدمة تدرجاً طبقياً اقتصادياً ملحوظاً («طبقات») تنوعت بموجبها مثل هذه التحويلات تنوعاً واضحاً وحاول الآباء الإبقاء على مواقع بناتهم ومواقع أبنائهم كذلك أو تحسينها بعد الزواج. واستلمت مجموعة الشقيق أو الشقيقة كلها ملكية الأبوين، على الرغم من أن ذلك لم يكن بالتساوي. ولنوضح المعنى حول التلاقي بين أوروبة وآسيا، فإننا نستطيع أن نقابل تلك الحالة مع الحالة السائدة في إفريقية جنوب الصحراء تحت زراعة المجرفة التي كانت فيها الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية من هذا النوع في حدها الأدنى. ولم تؤثر على من تزوج المرء (أو على حجم مدفوعات الزواج) ما عدا ربما في حالة بعض التجار[70].

(68) غودي 1982، 1993، 1996 آ.

(69) غودي 1976.

(70) غودي وتامبياه 1973.

كان يوجد توازيات متشابهة في مسائل «ثقافية» أخرى وهي توحي بالتلاقي لا بالافتراق. تشابهات بين الشرق والغرب توحي بأن الافتراق الذي كان المؤرخون قد صنعوه بفكرة كل من المرحلة الكلاسيكية، للتاريخ القديم للإغريق والرومان، وفكرة الإسناد، أو سلسلة النسب، للرأسمالية الغربية، تاركين آسيا بوصفها «استبدادية» هامشية، بل متخلفة كذلك، هي فِكَر غير كافية أبداً لتعليل مستويات التعقيد. وقد جادلت أنا في أن الممارسات المطبخية التفصيلية في أوروبة، المعروفة باسم «الطبخ المتقن» يمكن تمييزها عن أبسط الأشكال الطبقية من الطبخ وتمييز تلك الأشكال مرة أخرى عن الطبخ غير المتمايز، بشكل عام، والذي كان قد وجد في المجتمعات السياسية الطبقية في إفريقية، التي لم يكن فيها الاقتصاد الزراعي، من بين أمور أخرى، يستطيع أن يُبقي على مثل هذه الاختلافات[71]. إن الطبخ البسيط المتدرج وفق الطبقات رافق كل المجتمعات الكبيرة بعد عصر البرونز في أوراسيا، ولكننا نجد في بعض هذه المجتمعات مزيداً من تطور الطبخ المتقن الذي لعب فيه الخبير الذواق دوراً بارزاً في دوائر البلاط وفي صفوف جماعات النخبة، ومن جملتها التجار والبرجوازية العالية. أنواع الطبخ المتقن من هذا النوع كانت توجد في الصين[72]، وفي الهند وفي الشرق الأدنى[73]، كما في أوروبة الكلاسيكية والحديثة[74]. وفي حين قد تبدو هذه المسألة سطحية، فإن سؤال المطبخ له أثر على التدرج وفق الطبقات (الطبقة) وعلى الطعام نفسه الذي نتمثله.

وكان الأمر نفسه مع ثقافة الزهور، والطريقة التي زرعت بها المجتمعات المختلفة الزهور واستخدمتها لأغراض جمالية، وطقوس شعائرية، وأغراض متصلة بذلك مثل منح الهدية والعبادة[75]. مرة أخرى، فإن ما قد يبدو هامشياً يتجه إلى قلب الثقافات، لا في شعيرة الهدية فقط وإنما في الزراعة وفي التدرج الطبقي. إن بلدان جنوب الصحراء في إفريقية قبل الاستعمار لم تنتج أي تنويعات زهرية محلية من هذا

(71) غودي 1982.

(72) تشانغ 1977.

(73) رودنسون 1949.

(74) غودي 1982.

(75) غودي 1993.

النوع وليس هذا وحسب بل لم يقوموا عملياً باستخدام الزهور البرية في الشعائر أو في أي سياقات اجتماعية أخرى. وذلك كان مختلفاً جداً عن الصين، والهند، وأوروبة، والشرق الأدنى. وفي اقتصاداتها امتلكت الثقافات الإفريقية استخداماً أكبر للفاكهة لا للزهرة، للمأكول لا للتزيين. في أوراسيا، كانت زراعة الزهور في الغالب وظيفة متخصصة. وكانت التنويعات الزهرية قد تطورت من أجل حدائق البلاطات والنخب الأخرى وكانت أيضاً تزرع من أجل الأسواق، فالسوق وفر زهراً للعبادة (ولكن ليس في الشرق الأدنى)، وللاتصال (هبات، وهدايا) وللزينة أيضاً. وفي أجزاء من الصين، كانت أشجار الفواكه تقطع وهي في النوار وتوضع في مزهرية في بيوت التجار في العام الجديد بوصفها قرباناً مقدماً في إيماءة إلى «الهدر البارز»، هدر لم ينتظر ظهور الفاكهة. وتطورت هناك خبرة في ثقافة الزهور من أجل أغراض «جمالية» مثلما تطورت هناك خبرة مع المطبخ تماماً، وهي خبرة ميزت كل المجتمعات الكبيرة بعد عصر البرونز. ولم تكن النخب السياسية فقط هي التي شاركت في هذه الأنشطة بل شاركت فيها النخب التجارية أيضاً، وهكذا فليس مثيراً للدهشة أن تجد الأنشطة مرتبطة مع تطور التجارة والصناعة كذلك. وفي الحقيقة، وعلى النقيض من العديد من الفِكَر الأوروبية، كان الفرح في الطعام اللذيذ والزهور الجميلة قد تطور في الشرق أكثر من تطوره في الغرب.

لقد امتدت التشابهات الثقافية إلى سلسلة كاملة من الأنشطة الجمالية الأخرى. لقد ظهر مسرح كابوكي في اليابان في الوقت نفسه تقريباً (في مطالع القرن السابع عشر) حين تطورت المسرحية العلمانية في أوروبة في عصر النهضة، واستهوى جماهير مستمعين تجاريين وبورجوازيين مشابهين. وبدأت الروايات تؤلف في الصين في القرن السادس عشر قبل الروايات في أوروبة نفسها في القرن الثامن عشر، ولكن ذلك التأليف للروايات كان أبكر في اليابان إذا أخذنا بالاعتبار قصة الجنجي (في القرن الحادي عشر). وبعض التطورات الموازية في هذه المسائل كانت بسبب نظام التبادل الممتد في كل أنحاء العالم الذي كان موجوداً بين جماعات التجار. ومثل هذه الجماعات دانت بوجودها لتبادل السلع، وهو تبادل اقتضى بالضرورة اتصال الأفكار وطرائق العمل إضافة إلى البضائع. وتلك هي الكيفية التي كانت قد نقلت بها صناعة

الـورق والحريـر علـى مر القرون من الشـرق إلى الغـرب. وملامح أخرى مثل صـنع الزجاج[76] واسـتخدام المنظور في الرسـم مرت في الاتجاه الآخر. وبعض موضوعات الرسـم، مثل نبات شـوك الجمال (الأقنثوس) ونبات النيلوفر (اللوتس)، سافرت في اتجاه، وسـافرت التنينات في اتجاه آخر[77]. ولكن إضـافة إلى مثل هذه الأشكال من التواصـل بين الثقافـات كانت هناك عملية أخـرى تعمل، وهي الإعـداد الداخلي (أو التحول الاجتماعي). فبدءاً من عصر البرونز، أنتجت المجتمعات الحضرية على نحو متزايد أنشطة حرفية وفكرية معقدة، إحداها تبني على الأخرى مع مرور الزمن، كما هو في تغييرات عديدة في التقانة[78]. وهكذا كان يوجد حركية دينامية داخلية في مثل هذه المجتمعات، وكان «السـوق» لا يحفزها إلا جزئياً فقط، وهو ما نشـأ عنه تطورات اجتماعيـة ثقافيـة متوازية في أجزاء مختلفـة من العالم. إن فكرة الأنماط المتشـعبة تشعباً كاملاً والتي برزت من عصر البرونز في أوراسيا تبدو فكرة موضع شك إلى حد كبـير، وذلك على الأقل إذا نحن تبنينا مدخلاً يقوم على «علم الإنسـان ـ علم الآثار» إلى العالم الحديث.

ومـا أقترحه أنا هنا هـو بديل للتعليل «الثقافي» للاختلافـات بين مجتمع والمجتمع الـذي يليه. فمثل هـذا التعليل يميل إلى أن يكون راكداً ويضـع المجموعات الإنسـانية في إطار بيولوجي تقريباً، على الرغم من أنه يضـم بوضـوح وحدات ثقافية (هي التي كانـت تسـمى الميمـات، meme) لا وحدات ماديـة. ويجب أن يكون هـذا البديل أكثر حركيـة دينامية، آخـذاً بالحسـبان التبادل الخارجـي للمعلومات والتطـور الداخلي واتصـال أشـكال سـلوكية أكثر تعقيداً على مدى الأمد الطويل. إن التطور الثقافي أو الاجتماعي من هذا النوع هو عملية مختلفة تماماً عن التحول البيولوجي، على الرغم من أنه في بعض الحالات يعمل وفق خطوط «انتقائية». ومع ذلك، فإن النتيجة الممكنة، ولكنها ليسـت النتيجة الحتمية لتحليل الثقافات على أساس «البنية العميقة»، المتتبعة

(76) ماك فارلين ومارتين 2002.

(77) راوسون 1984.

(78) سنغر 1979 ـ 84.

للمماثلات (وحدات البناء المتشابهة) بين المكونات المختلفة، هي نتيجة وراثية جينية وأدت إلى فروع من «علم الإنسان المعرفي» الذي يبحث عن البنى الفطرية الداخلية للعقل. مثل هذه «البنى» موجودة بلا شك، ولكنها موجودة فقط إلى جانب عمليات أكثر دينامية أشير إليها أعلاه وهي التي تنشأ من «التحول الاجتماعي»، أي، من الاتصال «الخارجي» والتطور «الداخلي». إن هذه هي الأمور المهمة في النظر في التطور الطويل الأمد للمجتمعات الأوراسية والنظر في المناقشات المحبّذة لفهم تلك الثقافات في إطار، تفاعلي من بعض الوجوه، يستبعد الفصل الجذري (الراديكالي) لأي مكون كبير بوصفه «استبدادياً». وفي هذا السياق، فإن أي ميزة نسبية قد يكتسبها أحد المجتمعات تكون مؤقتة بشكل صارم.

ورواية أخرى أكثر حركية دينامية للتاريخ الثقافي تبحث عن التلاقي مثلما تبحث عن الافتراق عن قاعدة مشتركة ولا تبحث عن تمييز نوعي بين قوى «استبدادية» و«ديمقراطية». مثل هذا الموقف اقترحه تصنيف إيريك وولف للدول في كل من الشرق والغرب باسم «تابعة»، وكون الدول الشرقية أحياناً أكثر «مركزية» من الغربية ولكن كلتيهما تنتمي إلى صنف عام واحد. وأنا أفهم من كلمة «تابعة» أنها الدولة التي تتطلب دعماً مالياً من سكانها والتي تفتح لذلك الطريق عائدة إلى «حكم الشعب» الذي يوفر لها ذلك التمويل. وربما يكون هناك توازٍ مشابه أشار إليه وصف نيدهام للغرب بوصفه يمتلك «الإقطاع العسكري» والشرق بوصفه يمتلك «إقطاعاً بيروقراطياً». وكلا الكاتبين يتجنب فكرة الحكم «الاستبدادي الشرقي»[79].

وفي رأيي إن فكرة وولف تحل المشكلة التي أجدها في روايات أخرى عديدة، روايات ماركسية وروايات أخرى، عن «الاستثنائية الآسيوية» و«الاستشراق»، وبكلمات أخرى، مسألة التطورات من توازي مجتمعات عصر البرونز إلى التنوع المفترض للمرحلة الكلاسيكية وما بعدها. ولكن الفكرة تتطلب تحولاً تصورياً جذرياً جداً، يتخلى عن فكرة تتابع أوروبي متميز لأساليب الإنتاج، والاتصال، والتدمير. وبدلاً من ذلك يجب

(79) وولف 1982، نيدهام 2004.

علينــا أن نرى نمو «الدولة التابعة» في كل أنحاء أوراســيا، وتطور حضــارات حضــرية متوازيــة، والزيــادة في تبــادل الســلع والأفكار علــى مر الزمــان وظهور الرأســمالية التجارية لذلك في كل أنحاء أوراسيا، وظهور الأسواق، والنشاط المالي، والصناعة. لا يوجد مكان للمستبدين الآسيويين، أو للاستثنائية الآسيوية، أو لأنماط آسيوية من نوع مختلف اختلافاً مثيراً.



القسم الثاني

ثلاثة منظورات علمية

الفصل الخامس

العلم والحضارة في أوروبة في عصر النهضة

أود في الفصول الثلاثة الآتية أن أناقش ثلاثة كُتّاب كبار في التاريخ. وهم ليسوا بالضرورة أحدث الكتاب، على الرغم من أن استنتاج نيدهام ظهر في العام 2004، ولكن هؤلاء الكتاب الثلاثة هم الذين يجري الاستشهاد بهم على أوسع نطاق، وهم أكثر علماء التاريخ تأثيراً، وهم الذين لعبوا دوراً مهماً في الفهم المعاصر لتاريخ العالم. وأول الجميع هناك جوزيف نيدهام، وهو في الأصل عالم حياة واسع المدى في نظره، قضى القسم الأخير من حياته يدرس تاريخ العلم في الصين، وكتب وحرر سلسلة تليق بمعلم جليل بعنوان: العلم والحضارة في الصين (1954 ـ)، وأظهر فيها أن العلم الصيني كان مساوياً، إن لم يكن متفوقاً، على علم الغرب حتى القرن السادس عشر. وبالنسبة إلى المرحلة الآتية حاول أن يشرح ما دعي «مشكلة نيدهام»، لماذا ساد الغرب؟ وفي الفصل التالي أناقش العمل المؤثر لنوربرت إلياس عالم الاجتماع التاريخي الألماني، الذي نظر في عملية التمدين أو التحضير التي يرى أنها حققت ذروتها في أوروبة بعد عصر النهضة. وثالثاً، فأنا سأتفحص كتابات المؤرخ الفرنسي العظيم فيرناند برودل، الذي يناقش في كتابه: الحضارة والرأسمالية في القرون الخامس عشر ـ الثامن عشر الأشكال المتنوعة من الرأسمالية في أجزاء مختلفة من العالم، ولكنه يستنتج أن «الرأسمالية الحقيقية» كانت تطوراً أوروبياً محضاً.

هؤلاء الكتاب يعالجون، بطرقهم المختلفة، مشكلة حقيقية جداً، وهي الميزة النسبية التي حصلت عليها أوروبة بعد الثورة الصناعية من أواخر القرن الثامن عشر وفي بعض الوجوه بعد عصر النهضة من القرن السادس عشر. تلك الميزة يجب أن تعلل وتفسر. ولكنني أجادل في أن تفسيراتهم مشوبة بالنقص وذلك لأنهم يأخذون تلك الميزة التي تفوقت بها أوروبة إلى الخلف ليعودوا بها إلى ماض بعيد، أو أنهم أيضاً يحابون أوروبة فيما بعد بطريقة مشكلة وموضع شك، وتكون النتيجة من ذلك هي

أنهم يشـوهون تاريخ العالم ولا يوضـحونه[1]. والمزيد من الكتاب الحديثين لم يعملوا على نحو أفضـل إلا بشكل ضئيل، وافترضوا افتراضات متشابهة عن التفرد الأوروبي العـديم النظير، وعن البورجوازية، وعن الرأسـمالية، بل عن الحضـارة كذلك. وقد تبدو هذه المداخل في بعض الحالات أنها مداخل قد تم تعديلها بفضـل تقدير مختلف لتاريخ العالم أو بقدر من النسـبية الثقافية أيضـاً، ولكنهـا في الحقيقة مداخل تُظهِر للعيان نفس المركزية الأوروبية بقدر ما تظهر من التاريخ والعلوم الاجتماعية.

وفي الفصول الثلاثة الآتية، أنظر إلى بعض الملامح العامة التي اجتذبت المؤرخين، الأول هو أن أوروبة قد عُدّت هي التي اخترعت مؤسسـات معينة مميزة هي التي أدت إلى الرأسـمالية، فقـد كانت هناك جامعـات القرن الثاني عشـر والبلدات التجارية، وكلتاهما حسـب ما يفترض تختلف اختلافاً جذرياً عن نظيراتها الشـرقية. ثم كانت هنـاك فكـرة أن أوروبة في مسـار تاريخها، وفي أي حال تعـود إلى الخلف إلى المرحلة الكلاسـيكية، تمتلك أوروبة زعماً فريداً عديم النظير في أنها صـاحبة فضـائل معينة وممارسـات معينة مثـل الديمقراطيـة، والحرية، والفردية، والأسـرة. وفي الفصـل العاشـر أناقش الزعم الذي ادعاه عديـدون من المؤرخين المحترمين للغاية بأن أوروبة تمتلك مكانة مشابهة بخصوص عاطفة الحب (أو الحب الرومانسي على الأقل). مرة أخرى تبدو هذه المزاعم ذات مركزية عرقية إثنية وغائية جداً، وناشئة عن محاولات تعليل الهيمنة على العالم فيما بعد عن طريق إسقاط هذه الميزة التي تفوقت بها أوروبة أخيراً وإلقائها إلى الوراء في طرق لا يمكن مساندتها تماماً.

بعد مرحلة الإقطـاع، وهي التي عُدت أنها مفردة تخص الغرب، ومهمة للغاية من أجل تحديثه، كانت مرحلة «عصـر النهضـة». ويرى العلماء الأوروبيون في الإنسانيات إنجازات النهضة بوصفها مركزة على الفنون. ولكن الفن كان مرتبطاً ارتباطاً كبيراً جداً مع السياسة ومع الاقتصاد، وقد وصف معلق حديث الحالة بالعبارات الآتية:

«لقد برز فن عصـر النهضـة في مطالع القرن الخامس عشـر نتيجة للقوة المعززة للنخبة التي كانت حضـرية وتجارية على نحو مهيمن، وكانت حريصة على أن تعرض

(1) طبعاً، بطرق معينة فقط، وأنا أتفق اتفاقاً كاملاً مع معظم كتاباتهم.

ثروتها من خلال طلب أشياء فنية مسرفة، ومن خلال رغبة الكنيسة في أن تضع وتوزع موقفاً لاهوتياً منسجماً إلى المؤمنين... وقد نظرت [الأشياء الفنية] إلى الخلف إلى الماضي الكلاسيكي لا إلى السابقة من الكتاب المقدس لتوفير أيديولوجيات سياسية جديدة ذات صدقية وسلطة فكريتين»[2].

لقد كان هناك بالتأكيد إحياء كبير في تلك الفروع من الفن، وخصوصاً المسرح والنحت (إضافة إلى الرسم والموسيقى العلمانيين) اللذين كانا في البداية مقموعين ومصادرين من الكنيسة.

وفي مدة زمنية بعد ذلك قليلاً، وصل إحياء ثقافي جديد (أو مطلع عصر النهضة) إلى الفلاندرز. كان جان فان آيك (1395 ـــ 1441 تقريباً) يعمل لدى فيليب الطيب (1419ـــ67)، ودوق بورجندي الذي يقال إنه كان قد طور، إن لم يكن قد اخترع، فن الرسم الزيتي وأنتج «تمجيد الحَمَل» (1442) في مدينة غنت، وتبعه روجر فان دير فايدن من مدينة تورناي (1399/1400 ـ 1464) وزار روما، وهناك حظي بالترحيب من أتباع المذهب الإنساني، فعلّم هناك وصار رساماً لآل ميديتشي وللملك كذلك. وعمل هانز ميملنغ (1430/5 ـ 1494 تقريباً) على نحو مهم من أجل ممثلين عن آل ميديتشي الفلورنسيين ومن أجل رابطة الهانسيتك الجديدة في مدينة لوبك[3]. وفي ذلك الوقت كانت مدينة بروج أكبر مدينة تجارية في أوروبة[4]، كانت معروفة بنشاطها التجاري، وكانت تجلب التوابل والسلع الأخرى من الشرق ولكنها كانت تجلب الصوف الإنجليزي على وجه الخصوص، وهو الذي شكل قاعدة الاقتصاد، وكانت توفر المواد الأولية للنساجين الفلامندريين المشهورين. وهذا النشاط جعلهم في تماس وثيق مع لوبك على البلطيق، مقر قيادة الرابطة، ومع معارض شامبانيا أيضاً ومع فلورنسة، وإسبانية والبلدان الواقعة إلى الجنوب. إن الاقتصاد المزدهر والنهضة المتبرعمة سارا معاً يداً بيد، وذلك لأن التجار الأغنياء، ورجال الدين والحكومة التي ساندوها، هم الذين ساندوا ثروة العمل الزخرفي والفني الذي زين المدينة.

---

(2) بروتون 2002: 1389.

(3) عمل فان آيك المبكر (مطالع القرن الخامس عشر) كان قد تأثر بالرسم البورجندي المزخرف.

(4) في القرن الرابع عشر، لتز 1926: 23. ربما كان سكانها 40,000 ـ 50,000 نسمة، ولكنهم كانوا 100.000 ـ 150.000 نسمة في عيون المؤرخين الإخباريين.

وفي روايته عن عصر النهضة الإيطالية يسأل بروتون إن كان اللفظ في الحقيقة «قد اختُرِع لترسيخ أسطورة مقنعة عن التفوق الأوروبي الثقافي»[5]. بالتأكيد تلك هي الطريقة التي تم بها تصور عصر النهضة في الغالب. وفي آخر مجلد من كتابه، تاريخ فرنسا (1855)، كتب المؤرخ ميشيليه أن النهضة عنت «اكتشاف العالم واكتشاف الإنسان... الإنسان وجد نفسه ثانية». وهي حدث، من وجهة نظره، لم يكن أوروبياً بقدر ما كان فرنسياً. وبطريقة مشابهة طور بيركهاردت في سويسرا وباتر في أوكسفورد أفكاراً قومية تقريباً عن «روح» عصر النهضة تحتفي بـ «الديمقراطية المحدودة، والشك نحو الكنيسة، وقوة الفن والأدب وانتصار الحضارة الأوروبية على كل الآخرين»[6]. وبكلمات أخرى، لقد كان «المذهب الإنساني» مع الإنسان، مثل عصر النهضة أو معاودة الميلاد نفسها، هو التي يجري الاستيلاء عليه من قبل الغرب، الذي «دعم الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر»، مبرراً الهيمنة الأوروبية على بقية الكرة الأرضية.

ولم يكن الشرق يُحسَب قادراً على نشاط من هذا النوع. ومع ذلك كان هناك تحول في الآراء المهيمنة عن الصين في الغرب. لقد وجِدت اللحظة الحرجة سابقاً (كما هو على سبيل المثال في فيكو، وهيوم، وروسو، ودكتور جونسون)، ولكن البعثات التبشيرية من الجزويت إلى تلك البلاد روت في تقاريرها روايات تستحسن فيها الكثير من مؤسساتها، وأيديولوجياتها، ومواقفها. لقد اختفى العنصر الإيجابي إلى حد كبير بعد الثورة الصناعية حين كان الرأي الأعم هو أن الصين كانت متخلفة، واستبدادية، وثابتة ولا تتغير. وفي القرن الثامن عشر كانت أوروبة متأثرة كثيراً بالفن الصيني والزخرفة الصينية، ولكن المؤرخ الألماني وينكلمان رأى التقليد الفني الإغريقي فقط بوصفه تقليداً يعرض «المثل الأعلى للجمال» الحقيقي، وأما الفن الصيني فهو أدنى بكثير وراكد. واعتقد اللغوي هامبولدت أن اللغة الصينية أدنى، ورأى الشاعر شيللي أن مؤسساتهم كانت «راكدة وبائسة»، وكان هيردر هازئاً بشخصيتهم القومية، ورآهم دوكوينسي ينتمون إلى ما قبل الطوفان، واعتقد هيغل أن الصين مثلت أخفض

(5) بروتون 2002: 20.

(6) بروتون 2002: 25.

مستوى للتطور التاريخي للعالم (وبالنسبة إليه كانت «استبدادية لاهوتية»). وأما كونت، وتوكفيل، ومي فرأوها أدنى، أو بربرية، أوساكنة(7). بل إن الخوف من الصين اكتسب معانٍ عرقية ظاهرة في عمل غوبينو وأعمال الأوروبيين الآخرين، في حين رأى الفيلسوف لوسيان ليفي ـ بروهل العقلية الصينية عقلية «متحجرة»(8).

إن هذه الفصول، وهي تقبل تشككاً معيناً حول عصر النهضة، سوف تستكشف الكيفية التي تبنى بها العلماء فكرة المركزية الأوروبية عن تفرد النهضة وعن إسهامها في تطور الرأسمالية، والطريقة التي وفرت بها النهضة القاعدة الاقتصادية، والاجتماعية، والقاعدة الإبستمولوجية، قاعدة نظرية المعرفة، اللازمة للتطورات الأوروبية الفكرية والأيديولوجية التالية، وبكلمات أخرى اللازمة من أجل الحداثة. ولم يكن يوجد كلمة صينية مكافئة لكلمة «الحداثة» أو لكلمة «الرأسمالية» اللتين كانتا في الإنجليزية أيضاً اختراعين من القرن التاسع عشر. ومن ناحية أخرى، ففي حالة اللغة الصينية فقد كان غيابهما يُظهر، على ما يعتقد، مشكلة أساسية، ويشير إلى عدم قدرة الصينيين على بلوغ النجاحات الأوروبية التي جاءت بها القرون القليلة الأخيرة.

وبالنسبة إلى معظم المؤلفين الأوربيين، لم يكن هناك أي تقدم نحو العالم الحديث من دون عصر النهضة ـ ومن هنا فإن العالم الحديث هو ظاهرة أوروبية محضة، مثلما هي كل التقدمات التي اشتقت منها: الرأسمالية، والعلمانية، ونظام حركي دينامي للفن، والعلم الحديث. وكما سبق أن رأينا، فإن أشد نسخة تطرفاً من هذا الرأي تنقل أصل البروز الأوروبي عائدة به إلى الإقطاع على الأقل، أو تنقله إلى وقت تعود به أيضاً إلى ما قبل مجيء المرحلة الكلاسيكية والمسيحية بكثير، ولكن، وفي الجملة أكثر الصياغات احتراساً أيضاً، تبقى حقيقة أن معظم المؤلفين الأوربيين ينظرون إلى أوروبة بوصفها قد سبقت منافسيها المكنين بمراحل منذ التحولات التي ابتدأها عصر النهضة في آخر ما يكون. وفي هذا السياق رأوا «الحداثة» بوصفها غير قابلة للانفصال عن الرأسمالية. وأنا سوف أتخذ نقطتي التي يبدأ منها الخلاف، من

(7) بروك وبلو 1991: 91 ـ 2.

(8) بروك وبلو 1999: 82.

أجل تحليل دقة هذه المزاعم، العمل المعلم الجليل لجوزيف نيدهام عن العلم الصيني، وهو العمل الذي قام به نيدهام إلى حد كبير من أجل إعادة دمج ذلك العلم في تاريخ العالم. ومع ذلك فهو حين يناقش تقدمات العلم الغربي في القرون الحديثة، يرتد راجعاً إلى الأفكار المقبولة عن تفرد عصر النهضة وصعود البورجوازية، والحداثة، والرأسمالية و «العلم الحديث».

وعلى أي حال، ففي الوقت الذي تكون فيه كل الإحياءات الثقافية، النهضات، فريدة، فإن كل المجتمعات المتعلمة امتلكت هذه الإحياءات في ظرف ما. وإن تتبع الخط العام من الثورة الحضرية إلى «الحداثة» يعني أن كل المجتمعات في ذلك التقليد كانت تملك بورجوازية، كما سنرى، وكانت تملك رأسمالية تجارية على الأقل. إن عصر النهضة الإيطالية قاد بالترتيب الزمني إلى الحداثة في الغرب وإلى «العلم الحديث»، ولكن فرادة الملامح العامة العديمة النظير في خلفية أوروبة، وهي الفرادة التي تعزى إليها هذه الإنجازات، هي المشكلة. «فالحداثة» مُتَصوَّرة بوصفها طوراً غربياً محضاً، ولكن المعايير الموضوعة لبروزها مع ذلك، بعيدة عن أن تكون واضحة، على الرغم من أنها مبينة بعبارات قاطعة.

هذا الاستخدام للمفهوم الغربي عن «الحديث» يجري تحليله بطريقة مثيرة للاهتمام من قِبَل بروك في العلاقة مع تبني هذا المفهوم من قبل علماء صينيين، وكلماته ذات علاقة وثيقة بمشكلة «العلم الحديث».

بالنظر إلى أن الانقطاع عن الماضي كان هو اللحظة الرئيسة للتحول عن السياق العام في رواية تاريخ ما هو حديث، فقد كان يجب تصور ما هو قبل الحديث بوصفه مكوَّناً من جوهر مختلف عن العالم الحديث، لا يقبل التوافق مع الحديث، ولكنه مع ذلك ما زال يوفر أساساً يستطيع ما هو حديث أن ينمو منه ليتغلب عليه. ونظراً إلى أن الانقطاع فصَل ما هو حديث عما هو قبل الحديث، فإن التاريخ الحديث بذلك قد نزع الثقة مما هو قبل الحديث من حيث هو مصدر للقيمة المعاصرة أو للمعنى[9].

(9) بروك وبلو 1999: 115.

وإنجازات عصـر النهضة، التي يشير إليها نيدهام، لم تكن طبعاً محدودة بالفن. وذلك لأن التغييرات في التعليم حدثت في ذلك الوقت، تبعاً لحاجات النشاط التجاري والإداري، وكانت النتيجة هي أن كلاً من مضمون الأنظمة ومدى وصولها امتد امتداداً كبيراً نظراً إلى أن التعليم صار معنياً أكثر من ذي قبل بالأنشطة العلمانية. وكانت الجامعات قد تطورت في وقت أبكر، وتخيرت من المعاهد السابقة للتعليم العالي مثل المدارس، وتضمنت مناهجها، على الرغم من أنها ما زالت تحت هيمنة الدين، سلسلة من الموضوعات الأخرى. ومن القرن الخامس عشر في بريطانيا تكاثرت مدارس القواعد ومثيلاتها على مستوى البلديات (مدارس الكنائس كانت قد ظهرت ثانية في وقت أبكر بكثير، في القرن العاشر)، وحدثت تطورات مشابهة في أماكن أخرى. وبعد ذلك، في منتصف ذلك القرن، طورت أوروبة الطباعة، وطورت مكننة الكتابة وتصنيعها الذي كان موجوداً في الشرق الأقصى منذ العام 868[10]، ولكنه الآن يستخدم مع كتابة محدودةِ الأبجدية بدلاً من آلاف الحروف. تلك العملية، التي جعلت من الممكن القيام بالإنتاج السريع والدقيق لنسخ عديدة من الأعمال الكتابية، كانت عملية حاسمة في نمو المدارس والجامعات، إضافة إلى النمو في تطوير المعلومات ونقلها في طرق أخرى[11].

تشدد رواية بروتون على أهمية إسهام الشرق (وتركيا بشكل رئيس) في عصر النهضة في أوروبة، من الناحيتين التجارية وما يتعلق بالمعرفة[12]. إن إفراد أوروبة

(10) بلوم 2001: 36.

(11) غالباً ما كان الصينيون ينتقدون من الأوروبيين لأنهم لم يمتلكوا أبجدية. وليس واضحاً ما هو الفرق الذي كان يمكن أن يصنعه هذا الأمر بالنسبة إلى العلوم الطبيعية.

(12) أنا أجد مشكلة بالنسبة إلى تشديد بروتون على أنه «لم يكن هناك حواجز جغرافية أو سياسية واضحة بين الشرق والغرب في القرن الخامس عشر». وهو يزعم أننا نجد في القرن التاسع عشر فقط «الاعتقاد بالفصل الثقافي والسياسي المطلق للشرق الإسلامي وللغرب المسيحي والذي أغمض التبادل السهل للتجارة، والفن، والأفكار بين هاتين الثقافتين». ذلك التاريخ يبدو متأخراً كثيراً جداً، نظراً إلى أنه في حالة برنال يربط الفصل مع الاستعمار. لقد كان هناك تبادل أبكر بكثير، ولكن كان هناك أيضاً جانب أسود وهو الذي رأى المعارضة على الجبهة الدينية، مثلما نرى من طرد المسلمين من الأندلس، والمذابح ضد اليهود، والهجمات على المجتمعات المسيحية.

أمر عجيب إذا نحن تذكرنا أن عصـر النهضـة لم يتقرر بشكل داخلي محض. ولكننا نحتـاج أيضـاً إلى أن نأخذ بالاعتبـار «الإحياءات الثقافية» التـي حدثت في أوروبة في أوقات أخرى، وفي ثقافات أخرى كذلك. إن الولادة الجديدة، الإحياء، ليسـت ظاهرة فريدة في حد ذاتها، مثلما جادلنا من قبل في سـياق المذهب الإنسـاني. وفي الحقيقة، في أي ثقافـة مكتوبـة، تكون إمكانيـة العودة إلى أطوار سـابقة من التاريـخ وإمكانية امتلاك إحياء ثقافي، الولادة الجديدة (كما هو بالنسبة إلى المرحلة الكلاسيكية) هي إمكانيـة موجودة دائمـاً، فالكلمة المكتوبة تجعلنا قادرين علـى أن نفعل هذا بدقة. إن انغماسـنا الخاص في ثقافة أوروبة الغربية منذ عصـر النهضة، مصحوباً مع قراءتنا لروايـات مؤرخي الفن الأوروبي يعني بشـكل محتوم أننا نعطـي التفوق لذلك التقليد. وعلى الرغم من مثل هذه الميول الطبيعية المحتومة التي تنشـأ من الثقافة، فإن عصر النهضة الأوروبي لم يكن فريداً على النحو الذي يفترض في الغالب.

وقـد وجدت موازيات له. في كل المجتمعات المتحدرة من ثقافات الثورة الحضـرية كان هنـاك نمو لأشـكال فنية و«ثقافية» مصـاحبة مسـتويات المعيشـة الصـاعدة في جماعات تجارية وبورجوازية أخرى وفي المجتمعات التي كانت تلك الجماعات التجارية والبورجوازية راسـخة فيها. وحدث النمو في تطورات من نوع تطورات عصـر النهضة في أزمنـة مختلفـة، ولكنها تطورات منتظمة في المسـار العام للمجتمعات الحضـرية، وهي تصـير أكثر تعقيداً. والمرحلة المدعوة باسم عصـر النهضة معروفة لدى العديد مـن المؤرخين بصـفتها مطلع ما هو حديث، وهي صـيغة تنظر قدمـاً إلى ولادة لا إلى الخلـف إلى مـوت وإلى ولادة ثانية. وما كان قد جَعَل العمليـة أكثر روعة في أوروبة هو المدى الذي كانت المعرفة والفنون (وفي الحقيقة الحياة الأسـرية نفسـها) محددة به نتيجة الالتزام بدين عالمي محدد، وهو المسـيحية. إن الإصـلاح الديني لذلك الدين، الذي كان مرة أخرى نظرة تنظر إلى الخلف إلى نصوص مكتوبة سابقة، مثَّل الرفض لمعتقدات راسخة معينة وأتاح الفرصة للحدث نفسه أن يحدث للمعرفة العلمانية. وفي أي حال أشار الإصلاح إلى مجال أكثر تقييداً للمقدس، ولم تبق الحياة الأسرية أيضاً بعد ذلك محكومة بقواعد الكنيسة الكاثوليكية.

ورأي نيدهام لا في عصر النهضة فقط بل في تطور الرأسمالية ليس أوروبياً مركزياً وحسب بل هو يتبع ويبر، وهو بروتستانتي آخر، في عزوه أهمية «التقدم» إلى الأخلاق الاقتصادية لتلك الطائفة الدينية. إن نجاح الإصلاح الديني تضمن انقطاعاً حاسماً مع التقليد، ولم يكن الأوروبيون بطيئين في الوصول إلى الاستنتاج بأنه من الممكن في الحقيقة أن يكون هناك تغير حقيقي في التاريخ مع الإدارة الحقيقية لصنع الأشياء من جديد والبروتستانتية، بوصولها المباشر، عَنت التعليم[13] منتجة بذلك لأول مرة «قوة عاملة متعلمة حقيقية»، ومزيلة للحواجز الطبقية، وبعد عصر النهضة «كان محتوماً (لثورة صناعية) أن تتبع»، مثلما كان محتوماً «للعلم الحديث». وفي الحقيقة، في الوقت الذي شهدت فيه البلاد البروتستانية صعوداً في معدلات التعليم، كانت تلك الزيادة صغيرة نوعاً ما ولحقت بها المناطق الكاثوليكية بعد قليل. وفي أي حال، حدثت الثورة التجارية في أوروبة، والتطور المبكر للإنتاج الميكانيكي للحرير والورق وللتقدمات في الائتمان المصرفي، والمحاسبة حدثت كلها في هذه المناطق الكاثوليكية الأخيرة، وخصوصاً في إيطاليا ـ ومعظم هذه المناطق تأثر بطريقة أو بأخرى، بالواردات الشرقية. مرة أخرى يقرأ نيدهام إلى الخلف قراءة غائية، من التطورات الأخيرة، أو ربما من موقفه الأيديولوجي الخاص به. وزيادة على ذلك، فإن الأوروبيين الأوائل الذين كانوا يحولون قسماً من العلم الغربي إلى الصين لم يكونوا بروتستانتاً ولكنهم كانوا في الحقيقة بعثات تبشيرية من الجزويت (الكاثوليك) مثل ريتشي.

وما كان غريباً متميزاً بشأن الغرب هو أن أنظمة الاتصال والتعلم كانت طوال عدة قرون قد تحددت، لا بأوامر الكنيسة فقط (كما حدث في الإسلام واليهودية، اللذين امتلكا أيضاً مراحلهما الخاصة بالمذهب الإنساني) ولكن بغياب الورق أيضاً (الذي كان أساسياً للعالم الإسلامي والذي كان في أصله في الصين). إن عصر النهضة حدث في الغرب حين انفتح للخارج على الشرق، وذلك في جزء منه بسبب أن الانهيار السابق للغرب كانت له عواقب مبلِّدة أدت بحق إلى نشوء تعبير «عصور الظلام» للمرحلة

(13) نيدهام 2004: 63.

الأولى مـن الانهيار. وللتغلب على هذه التقييدات، كانت النهضـة ضـرورية بالتأكيد. وحين جاءت النهضـة، خَبِر الغرب انفجاراً في المعرفة، وفي النشـاط الفني الذي كان علمانياً في بعض الوجوه منه، وحفزته الثروة المتدفقة من الزيادة في التجارة مع شرق البحر الأبيض المتوسـط. وهذا الوجه من النهضـة كان خاصـاً بالغرب، نظراً إلى أن الشـرق لم يسـبق أبداً أن عانى مثل هذا الانهيار الواسع، الانهيار الذي كان مصحوباً بتغير أيديولوجي ضخم في شكل مجيء المسيحية.

ومـع ذلـك فإن الشـرق خَبِر مراحل من نشـاط أكبر أو أصـغر في مجـال المعرفة والفنون، وهي مراحل كانت مرتبطة جزئياً مع مسـتوى التجارة، مثلما هو في الغرب. ويشـير زفراني إلى مراحل «إنسـانية» في التقاليد الإسـلامية واليهودية، حين ازدهر التعليـم العلمـاني لا الدينـي. لقـد كان هنـاك توتر متكرر في الإسـلام بـين التعليم الهيلليني («العلم القديم») وبين النصوص الدينية، التي كانت تعد من السلفيين أنها ينبـوع كل فهم. وهكذا ففي حين جمـع بعض الحكام والتجار الأغنياء أي معرفة كانوا يسـتطيعون جمعهـا في مكتباتهم، كانن آخرون يتخلصـون من مثل هـذه المجموعات على أسـس لاهوتية. في أوروبة كانت الحركة أحادية الخط بشـكل أكبر، في الإسـلام أكـثر تذبذباً ـ فـإن رفض المعرفة العلمانية وإحياءها، وخصوصـاً تلك التي اشـتقت مـن الإغريـق، تحول على مر الزمـان وتغير المكان. ونحن نجد في الإسـلام تذبذبات متشابهة فيما يخص استخدام الفن الممثِّل للشخص الذي ازدهر في فارس وفي مصر كذلك وفي الهند في بلاط المغول، بالرغم من أوامر التحريم الدينية. كانت البلاطات غالباً تهرب من التقييدات المرتبطة بالمعتقدات الدينية. وفي الوقت نفسـه كان هنـاك تسـريع عام للتجارة والصـناعة، وهو ما أدى إلى تغيير موجه في كل أنحاء أوراسـيا. ففي كل مكان قوّت البورجوازية، وهي أساسـية لممارسـة هذه الأنشـطة، إسهامها في المجتمع وقوّت أيضاً إسهامها في المعرفة، والتعليم، والفنون.

ذلك هو السـبب، كما أشرت في الفصل السـابق، الذي نجد من أجله تطورات في المطبخ المتقن وفي ثقافة الزهور، تحدث في السياقات الحضرية عبر المجتمعات الكبيرة من أوراسيا تماماً. ونحن نجد موازيات متشابهة في مسرح الغرب في القرن السادس

عشر ومسرح اليابان فيما بعد نوعاً ما، وفي الرسم كذلك وفي بروز الرواية الواقعية في كل من الصين واليابان. وفي الوقت الذي أظهر فيه كتاب حديثون عن النهضة الأوروبية من أمثال بيرك وبروتون أهمية ثقافة الشرق الأدنى في ذلك التطور، فإن تحليلهم لا يذهب بعيداً بما فيه الكفاية. فنحن نحتاج إلى أن نأخذ بالحسبان تجديد التطورات الثقافية في كل أنحاء «الحضارات» الكبيرة على مر الزمن. ولكن هذه العملية كانت ملحوظة أكثر في غرب أوروبة بسبب الانخفاض السابق الذي كان بعد انهيار روما ومجيء المسيحية، وبسبب تأثير التغير المفاجئ في أنماط الاتصالات الناتجة عن تبني الطباعة والورق باستخدام الكتابة الأبجدية. كانت الصين طبعاً قد امتلكت من وقت طويل ميزةً منافسةً فيما يتعلق بالطباعة وبالورق معاً، ولكن أوروبة الآن صنعت تأثيراً كبيراً، بسبب ميزة التخلف، في الاختراق نحو التحديث.

في أوروبة، وفرت هذه التطورات انفجاراً كبيراً من النشاط، ومن جملته تطور «العلم الحديث». إن النهضة الإيطالية مرتبطة عموماً مع التطورات في الفنون، على الرغم من أن الفنون لم تكن هي الإنجاز المهم فقط لهذه المرحلة، وأما ما يدعى «الثورة العلمية» أو ولادة «العلم الحديث» فكان شيئاً آخر. إنها تشكل الخلفية لواحد من الأعمال العظيمة في تاريخ الإنسانية، وكتاب جوزيف نيدهام: العلم والحضارة في الصين، قورن عن حق مع كتاب جيبون: انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها. وكما يلاحظ إلفين في مقدمة المجلد «الأخير» (7، القسم 2) «إن تصور المرء للعالم قد تم تحويله»[14]، لقد حوله «كشف الكون الثقافي الصيني الذي كانت انتصاراته في الرياضيات، والعلوم، والتقانة متفوقة غالباً على إنجازات أوروبة الغربية، ونادراً فقط ما كانت أدنى منها حتى العام 1600 تقريباً». ومع ذلك، ففي حين كان إسهامها أساسياً في الغالب للغرب وللشرق كذلك، فقد تم تمثله بطريقة محدودة فقط «في الدورة الدموية لتاريخ العلوم بصورة عامة».

لقد قضى نيدهام خمسين عاماً تقريباً يوثق نمو العلم الصيني في دراسة ذات أبعاد ملحمية. ومع ذلك، فليس عمله عن العلم في الصين هو الذي أود أن أعلق عليه،

(14) نيدهام 2004: 24.

بل محاولته أن يشـرح لماذا، على الرغم من التقدم الأسبق، كان الغرب لا الشرق هو الذي صـنع ما رآه نيدهام اختراقاً نحو «العلم الحديث». وقد سُـمِّيت المغالطة باسـم مشكلة نيدهام. وبالسير مقتدياً بعدد من المؤرخين الاجتماعيين الغربيين، فإن تفسيره يفترض ارتباطاً وثيقاً بين تطور العلوم وصعود البورجوازية، ونمو الرأسمالية.

وفي بداية هذا المشـروع الضـخم، يكتب نيدهام ويقول: «كان سؤالنا الأصلي: لماذا نشـأ العلم الحديث في الأصـل في أوروبة الغربية فقط بعد النهضة بوقت قريب؟»[15] ولكنه يضيف «قطار واحد يستطيع أن يخبئ آخر. فنحن وصلنا في الحال إلى أن ندرك أنه كان هناك سـؤال أكثر خداعاً أيضـاً خلف ذلك السـؤال، وهو: لماذا كانت الصين أنجح من أوروبة... طوال أربعة عشـر قرناً مضـت؟ والسـؤال الأول كان هو السـؤال الـذي عاد إليـه نيدهام في ملاحظاته «النهائية» التـي كان تأليفها قد امتد على مدى عدة عقود. وهذه الملاحظات كانت مسـتندة إلى افتراض قفزة إلى الأمام في أوروبة بعد العـام 1600 إلى «العلم الحديث»، أي، إلى علم يتضـمن جمعاً للمنهج التجريبي والرياضـيات التطبيقية. وكانت المشـكلة التي طرحها هي كيف حدث مع هذا التقدم المبكر في الصين في كل من العلم والاقتصاد معاً، أن أوروبة التي كانت أكثر تخلفاً هي التي حققت القفزة إلى الأمام لا إلى «العلم الحديث» فقط بل إلى الرأسـمالية أيضاً. وفي تقديمه للجواب فهو يركز على مجالات الكيان السياسـي، والاقتصاد، والصفات الداخلية لأنظمة المعرفة.

بالنسـبة إلى نيدهـام، كان العلم الصـيني متقدماً على العلـم الغربي تماماً حتى عصـر النهضـة. والرسـم البياني الذي يقدمه في المجلد الخاص بالنبات هو أبلغ ما يقدمـه، لأنه يظهر أن أوروبة والصـين كانتا متسـاويتين تقريبـاً في تعرفهما بالأنواع النباتية في العام 400 قبل العصر العام تقريباً، في زمن تلميذ أرسطو، ثيوفراستوس. وبعـد ذلك، على كل حـال انهارت المعرفـة الأوروبية في الوقت الذي حـدث فيه تقدم مستمر في الصين حتى القرن السادس عشر حين صنعت أوروبة تدفقاً مفاجئاً وأدركته وتجاوزته[16]. وكان هذا بسبب ولادة «العلم الحديث» كما يقترح والذي يُعرَّف بوصفه

(15) نيدهام 2004: 68.

(16) نيدهام 1954: 30.

«تحويل الفرضيات حول الطبيعة إلى معادلات في الرياضيات، وتجريب الفرضيات بقوة بالتجريب الدائم»[17]. إن الإغريق عملوا القليل من التجريب واستخدم الصينيون التجريب بالدرجة الأولى لأغراض عملية لا نظرية. أما «العلم الحديث». فيُنظر إليه، بصورة عامة جداً، بوصفه ناشئاً جنباً إلى جنب مع النهضة، والإصلاح الديني، وصعود الرأسمالية[18].

ولكن نيدهام، مع ذلك، يعُد بعض عناصر الميزة الغربية التي ساعدت تقدم العلم الحديث بوصفها عناصر كانت موجودة في وقت أبكر من عصر النهضة نفسه. وذلك لأن الغرب امتلك الاستفادة من إقليدس في الوقت الذي لم يطور فيه الشرق فكرة «برهان الهندسة المستوية»[19] (ولا طور في الحقيقة حساب المثلثات). وهو يرى هذه الفِكَر بوصفها مشتقة من «الطبيعة العامة لحياة المدينة الإغريقية» نظراً إلى أن الدوران العام للأفكار يتطلب تبريرها على نحو أوضح وأكثر تفصيلاً (إضافة إلى غياب التقسيم البابلي للدائرة إلى 360 درجة). وهو يرى البلدة في أوروبة فريدة، مقتدياً بذلك بوبر وبآخرين، ويراها بوصفها مسهمة في تطوير العلم عن طريق ترويج البورجوازية وقيمها. إضافة إلى ما تقدم، فالشرق لم يمتلك الانتفاع من تراث المدينة ـ الدولة الإغريقية، «فأثينا هي التي كانت السبب، حين جاء عصر النهضة، في نشوء البندقية وجنوة، إلى بيزا وفلورنسة، وهذه المدن بدورها كانت السبب في نشوء روتردام وأمستردام... وأخيراً لندن... في هذه المدن... كان التجار يستطيعون الاحتماء من تدخل النبلاء الإقطاعيين... إلى اليوم الذي كان يجب أن يخرجوا منها...»[20] وهكذا فهو هنا أيضاً يرى نوعاً من الحياة الحضرية وبورجوازيتها (والرأسمالية) بوصفها فريدة من نوعها للغرب، موروثة في خط مباشر من المرحلة الكلاسيكية. وهو ينظر أيضاً إلى الاختلاف بين «الإقطاع العسكري» في الغرب وبين «الإقطاع البيروقراطي» في الشرق، الذي يعتقد نيدهام أنه أثر على العملية وحدد

(17) نيجهام 2004: 211.

(18) نيدهام 2004: 210.

(19) نيدهام 2004: 210.

(20) نيدهام 2004: 211.

النمو في الشرق[21]. وبمعنى من المعاني، فإن هذه المحاولة لتفسير التاريخ الأوروبي بوصفه يعطي تلك القارة ميزات معينة طويلة الأمد، هي محاولة وقفت في تضارب مع تشديده على إنجازات العلم الصيني.

من الواضح أن هناك تطورات مهمة في أوروبة كانت موجودة في كل المجالات، في الاقتصاد، وفي النظام الطبقي، وفي «الفلسفة الطبيعية». ولكن مناقشة نيدهام، مع ذلك، تفترض أن «صعود البورجوازية» لم يحدث في أي حضارة أخرى في العالم، لم يحدث في الهند، وجنوب شرق آسيا، ولا في الصين. وفي الغرب، الإقطاع العسكري الأرستوقراطي (الذي اختلف عن «الإقطاع البيروقراطي» في الصين) «كان قد استُبدل» وحلت محله البورجوازية التي كانت أكثر استعداداً للتجربة، لأن «المعلومات الصحيحة عَنَت أرباحاً أكثر». وإنه في تلك المقابلة بين البنيتين الإقطاعيتين الاثنتين يجد نيدهام الكثير من الجواب لسؤاله. ولكن تماماً مثلما حدث في أوروبة اشترك جزء من الأرستقراطيين في الشؤون التجارية والمالية، وبهذا كانت هيئة الحكم الصيني تستطيع أن تشارك في التجارة، بل هي في الأغلب شاركت فيها، حين تكون «في التقاعد» وحين تكون أحياناً «في المنصب». وهكذا استطاعوا أن يلبسوا قبعتين، أن يعملوا في منصب مختلف أو في أكثر من اختصاص، وهم ليسوا مجرد كبار الحكومة الرسميين/ والمحليين ونبلاء ملاك العقارات فقط، بل النبلاء الرسميون والمستثمرون التجاريون. لقد استخدموا ماضيهم في الحكومة واتصالاتها لتوفر لهم مساندة مؤسسية غير متوافرة في النظام القانوني[22].

ولكن كانت هناك بورجوازيات أخرى وأسبق، وتجار آخرون وصانعون مهتمون بالربح وفي «المعرفة الصحيحة»، ولو أنهم لم يكونوا أحياناً على نفس درجة النجاح في البحث. وزيادة على ذلك فليس صحيحاً مطلقاً الزعم أن الأرستقراطية في أوروبة قد استُبدِلت بها فعلاً البورجوازية. إن هذه الأخيرة حققت بالتدريج سلطة ونفوذاً

(21) تعبير «الإقطاع البيروقراطي» استخدمه المؤرخ الياباني الماركسي موريتاني كاتسومي (بروك ويلو 1999: 138).

(22) أنا مدين بهذه الملاحظات للدكتور جيه. ماك ديرموت.

أكبر، ولكن البورجوازيين كانوا موجودين في أوروبة قبل عهد طويل من النهضة، كانوا موجودين في صحبة تشوسر وهو مسافر إلى كانتربري، وفي مدينة لوكا، والبندقية، وفي باليرمو، ولكنهم كانوا موجودين أيضاً في مدن الشرق الأدنى مثل إسطنبول، والقاهرة، وحلب، وفي أماكن أخرى أبعد في الشرق أيضاً. وفي الحقيقة كانوا موجودين منذ الثورة الحضرية في عصر البرونز، وصاروا مهمين على نحو متزايد مع نمو اقتصاد التبادل. وما كان لذلك الاقتصاد أن يوجد في بلد واحد فقط أو قارة واحدة فقط، ولكنه كان موجوداً في كل أنحاء أوراسيا. إن فكرة الفرادة تعتمد كثيراً على تعريف ما هو «حديث» في تحديد الرأسمالية والعلم. وأود في الأقسام الآتية من هذا الفصل عن الكيان السياسي والاقتصاد أن أنظر بتطويل أكبر في بعض العوامل التي يراها نيدهام مسببة للاختلافات بين الصين وبين الغرب في محاولته أن يعلل عدم التوازنات فيما بعد (المعاصرة) في الإنجاز العلمي بعد النهضة الإيطالية.

الكيان السياسي والبوروجوازية

يمتدح نيدهام النظام البيروقراطي لهيئة حكم الصين من أجل إدخالها المبكر لإدارة تستند إلى «الإنجاز» (امتحانات ابتداءً من القرن الثاني من العصر العام) لا التوظيف القائم على الادعاء غير الحق إلى حد كبير والذي مارسته أنواع أخرى من «الإقطاع». ويرى نيدهام أن الدولة الصينية المبكرة والأرستقراطية، وعلى الرغم من أنها لم تكن أساساً «داعية عدم تدخل»، قد فعلت الكثير من أجل تقدم العلم الأول، وذلك ببناء مراصد فلكية (كما في أماكن أخرى، طبعاً)، والاحتفاظ بسجلات ألفية وتنظيم موسوعي ورحلات علمية.

وفي المقابل، كان العلم في الغرب عموماً «مشروعاً خاصاً» ولذلك تعثر في الخلف. وبكلماته هو في الحقيقة «كان النظام الاجتماعي والاقتصادي في الصين القروسطية أكثر عقلانية بكثير من أوروبة القروسطية»[23]. لقد شجع ذلك النظام العلم في مرحلته الأولى ولكنه تصرف لاحقاً بصفة كابح له، وذلك حين وفر مشروع البورجوازية

---

(23) نيدهام 2004: 9.

الخاص، بحسب ما قاله نيدهام، قاعدة أفضل للتقدم: «ومع ذلك فعلم الدولة والطب في الصين لم يكونا قادرين، حين جاء الوقت، على صنع تلك القفزة النوعية» التي أدت إلى العلم الحديث في الغرب[24]. وهو يعتقد أن ذلك الإخفاق كان في جزء منه بسبب طبيعة البيروقراطية التي لم تشجع على التنافس. ولكن ما شجع العلم في الأيام الأولى كان بالتأكيد قادراً على تشجيعه فيما بعد، مالم تكن تلك الإمكانية مستبعدة تلقائياً بنفس الطريقة التي يحدد بها المرء «القفزة النوعية» إلى «الحديث» من «السابق»، وهي مشتقة في بعض الوجوه من مشكلة اسمية. إن الافتراض الذي يرتكز عليه تحليل نيدهام يعني في حاصل الأمر إنكار أن الصين الأولى كانت تملك بورجوازية، وهي التي يراها ممنوعة، مثل نقابات الحرفيين، من قبل هيئة حكام الصين. إن غياب البورجوازية (والنظام النقدي)، يفسر كما يُظَن الإخفاق في تطوير كل من الرأسمالية الحديثة (وفي الحقيقة أي رأسمالية) في الصين و«العلم الحديث» معاً.

وفي الوقت الذي يمكن فيه المجادلة في أن الصين في الماضي لم تكن حديثة بسبب فقدان البورجوازية، ووجود هيئة الحكم وبناء على ذلك غياب الرأسمالية، فالصين في القرن الماضي احتضنت لا الاشتراكية فقط (التي يراها نيدهام متوافقة مع بيروقراطيتها السابقة) ولكنها احتضنت «الرأسمالية» أيضاً. وفي الوقت الذي قد يكون فيه من الممكن رؤية الرأسمالية بوصفها معنى غربياً محضاً، فالمعقول أكثر رؤية الإجراءات الغربية بوصفها متوافقة مع سابقاتها الشرقية. وبالتأكيد يمثل التحليل البديل بجمتله مستوى فجاً جداً من التحليل، وهو مهمِل لكل تاريخ الشرق. إن فكرة القفزة النوعية في العلم الأوروبي يجب أن تترك الإمكانية مفتوحة للصين لتلحق بالغرب بسرعة وبالطريقة التي تكون أصعب بالنسبة إلى إفريقيا. لقد كان النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي للصين من نظام مختلف، وكان أقرب بكثير إلى نظام أوروبة مما تسمح به آراء ماركس، أو ويبر، أو نيدهام نفسه[25]. إن إمكانية حصول اختراق في الصين كانت أكثر احتمالاً بكثير مما أخذه هؤلاء الكتاب بالحسبان وهم ينظرون إلى الخلف من ميزة الحاضر.

(24) نيدهام 2004: 18.

(25) إن النسب الصيني الممتد بين 1500 ـ 1950 ليس له نظير في أوروبة، ولكن عمل فور (1989) يوحي أنه لم يمنع التطورات التجارية بالطريقة التي اقترحها ويبر. ذلك كان صحيحاً بالتأكيد في الصين فيما وراء البحار.

إن الثقافات الكبيرة لأوراسيا اختلفت طبعاً في إنجازاتها في المعرفة في أي لحظة واحدة ما، ولكنها كانت جزءاً من نظام مترابط من وحدات التبادل وفي هذا النظام كانت أكثر وحدة «تخلفاً» تُلحَق بشكل رئيس مع وحدة أكثر «تقدماً» ضمن طول مدة من الزمن قابلة للقياس. وتصوّر نيدهام ليس خطأ بأكمله بالتأكيد ولكنه مصوغ بطريقة ماركسية، وأوروبية مركزية غامضة. وهو يقر أنه عند نقطة أسبق كان منجذباً كثيراً إلى فكرة ويتفوغل عن «الاستبداد الشرقي». ولكن تلك الفرضية حاولت ربط الاقتصادي (الري) والكيان السياسي (الاستبداد) بطريقة ضيقة جداً، فالسيطرة على الماء كانت تختلف في مطالبها وتنظيمها، ولكن السيطرة «البيروقراطية» على أي حال كان يُنظر إليها على أنها وصف أفضل من وصف «استبدادية». ذلك بالتأكيد تحسنٌ. إن زعم غياب البورجوازية في الصين مستمد من الماركسية الأوروبية التي ترى الرأسمالية، حين يؤخذ موقف القرن التاسع عشر، بوصفها ظاهرة أوروبية محددة. تلك كانت فكرة شارك فيها نيدهام في لفته الانتباه إلى فرادة التقليد الإغريقي بالإضافة إلى تعليقات نموذجية على بلدات، كوميونات (Commune) العصور الوسطى.

يقال إن «الدولة البيروقراطية» التي ميزت الصين كانت تريد أن تحفظ الاستقرار الاجتماعي لا أن تزيد الكسب الاقتصادي، وكان لمصلحتها «أن تصون البنية الاجتماعية الزراعية أكثر من أن تشتبك في أي أشكال من التطور التجاري أو الاجتماعي من أي نوع، أو أن تسمح به»[26]. ذلك البيان يتبع افتراض وجود مخطط نوعي تطوري يرى المجتمعات الزراعية بوصفها مجتمعات تتبعها مجتمعات تجارية تحل محلها. ولكن مثل هذا المخطط مبسط تبسيطاً شديداً. فالمجتمعات حتى الحجرية منها تعتمد من قبل على أعمال البيع والشراء والمتاجرة لبعض الأغراض، كما جادلنا في العلاقة مع الأسواق، وكلها تملك بعض العنصر الحرفي الذي يتضمن تبادل السلع والخدمات. ذلك المكون من المجتمع ازداد زيادة أساسية بالثورة الحضرية من عصر البرونز، وهي الثورة التي أثرت في الصين بقدر ما أثرت في أي واحدة أخرى من الحضارات العظيمة. وكان النشاط الزراعي لهذه المجتمعات ذا أهمية أساسية طبعاً بالنسبة إلى مجمل السكان، ولكن المجالات الإبداعية كان يجب أن توجد في المدن التي كانت في

(26) نيدهام 2004: 61.

الغالب قد تحولت إلى التجارة إلى درجة كبيرة. وهذه الدول ضمت كلاً من القطاعات الزراعية والحضرية وكانت معقدة من الناحية الأيديولوجية.

وفي الوقت الذي قد تقوم فيه عناصر قيادية في القطاع «المهيمن» المستند إلى الريف باحتقار التجارة، فإن البورجوازيين قد طوروا قيمهم الخاصة. وهؤلاء لم «يهيمنوا» على كل المجتمع حتى وقت كبير فيما بعد، ولكنهم مع ذلك قد وفروا منذ وقت طويل مركزاً بديلاً، يروّج استخدامات التعليم والفنون خارج البلاط، و يروّجوا لرجال الدين، والعملية الإدارية. لقد وُجدت الطبقة الثالثة، بما في ذلك، حين لم تكن ممثّلة رسمياً في الحكومة. وكما يلاحظ نيدهام نفسه بالنسبة إلى الصين، فإن التجار الأغنياء قد يلعبون دوراً في البلاط، إلى جانب قيامهم بدور مركزي في الحياة الحضرية، وعلى وجه الخصوص في المدن الساحلية[27]. وزيادة على ما تقدم، فإن بلداً أنتج كميات ضخمة من السلع تحت ظروف تجارية وصناعية متقدمة جداً عن أوروبة، من أجل التصدير في جزء منها، ومن أجل السوق الداخلية الضخمة في جزء آخر، لا يكاد يمكن القول عنه إنه بلد يرفض التجارة، على الرغم من أن بعض عناصر المجتمع كانت لها مواقف متناقضة نحو التجارة. وعلى كل حال، ليست تلك المواقف المتناقضة سبباً للمجادلة في أنه لم تكن هناك أي بورجوازية «أصيلة»[28]. وكما علق برودل عن المدن، «المدينة تكون دائماً مدينة»، وهكذا أيضاً سكانها فهم دائماً يشتملون على بورجوازية مبتدئة. ربما تكون هيئة حكم الصين قد منعت تطور هذه البورجوازية وتطور نقابات الحرفيين (مثلما حدث في حضارات أخرى) ولكنها لم تستطع أن تقمعهم ولم تقمعهم قمعاً كاملاً. من وجهة نظر التاريخ الاجتماعي أخفق نيدهام في السماح بما فيه الكفاية لمزيج من التجارة والزراعة، وللدور المتزايد الذي لعبته التجارة في الحياة السياسية والاجتماعية بصورة عامة. إن إنكار وجود طبقة أصيلة من هذا النوع يبدو وكأنه وظيفة لتاريخ غائي من النوع الماركسي ـ القديم. وإذا لم يكن هناك بورجوازية (ولا نظام نقدي)، فإن ذلك الغياب كما يُظَن يفسر الإخفاق في تطوير كل من الرأسمالية الحديثة (أو أي رأسمالية في الحقيقة) و«العلم الحديث» في الصين.

---

(27) نيدهام 2004: 50.

(28) نيدهام 2004: 8، إن 22.

هذه المناقشة حول الموانع المتأخرة الواقعة على تطوير الصين للرأسمالية فارق أدق من رأي ويبر في أن «الرسمية»، أي، المسؤولين ـ العلماء من البيروقراطية، كانوا هم أكبر عائق. ونيدهام يرى هذه البيروقراطية بوصفها توفر في البداية باعثاً على التطور، وويبر يراها تشكل ضرراً شاملاً. ويزعم ويبر، أن التجار كانوا يُقمَعون دائماً، مهما كانت الحال بعد أسرة سونغ الحاكمة. في هذه المناقشة سار خلف ويبر مؤرخ الصين الفرنسي المرموق، إتيان بوليز (Balazs) الذي كتب عن «السلطة الاستبدادية للمسؤولين العلماء» (الذين كانوا على كل حال يوظفون على نطاق واسع عن طريق إجراء الامتحان) والذين مَنَعَ وجودُهم قيام البورجوازية، ومن هنا طبيعة البلدات الصينية[29].

إن المَحرك الفكري لبوليز مثير للاهتمام بوصفه حالة دراسية للكيفية التي تستطيع بها الأيديولوجية أن تؤثر على استنتاجات البحث. لقد عمل بوليز على نحووثيق مع المؤرخ برودل، في مدرسة الدراسات العليا في باريس، وكان متأثراً بتفكيره عن الصين، كما سنرى في الفصل السابع. ويقترح معلق حديث أن بوليز كان متأثراً بتاريخه الشخصي الخاص به وبالتذبذبات السياسية التي عاناها[30]. في مرحلة متقدمة اتخذ موقفاً لا مهاودة فيه بشأن «إخفاق» الصين في أن تبني على الإنجازات الاقتصادية لأسرة سونغ الحاكمة. ويكتب زورندوفر عن قيامه «بالبحث في مجلدات لا تنتهي من الإحصاءات، أو في مجموعات نفيسة لا حصر لها من السجلات الشخصية، أو في التقارير الحكومية الضخمة على أمل أن يجد بينة ما تدعم فكرته أن التجار عانوا باستمرار تحت فئة الموظفين، أو أن الفلاحين كانوا دائماً ضحايا دولة قاهرة بالقوة لا ترحم»[31]. بوليز كان قد اقتيد ليتحرك من «هذه الروايات المنمّطة عن الصين الإمبراطورية» ليستكشف «تعقيدات العلاقة بين الدولة والمجتمع» نتيجة لنشر مجلد في العام 1957 عن «مقالات في الحوار حول براعم الرأسمالية في الصين»، نشرته جمهورية الشعب. ثم صار بعد

(29) انظر زورندورف 2004: 195.

(30) زورندوفر 2004: 193.

(31) زورندوفر 2004: 234 ـ 5. كلمة شخصي لا يجب أن تؤخذ بحرفية جداً. وكما يشير الدكتور ماك ديرموت إلي، فإن ما نجده هو كتب بعض نقابة التجار، كتب حسابات ولكننا لا نجد شيئاً شخصياً في الحقيقة. ويقترح أيضاً أن من الخطأ أن نرى العاملين في البيع والشراء في الصين بوصفهم طبقة من «التجار»، مثلما أخذت جماعة المثقفين دوراً أيضاً.

ذلك مهتماً بشكل خاص بالتطورات في التعدين في أثناء عصر منغ - فونغ حين تنافست الدولة مع المشروع الخاص. وقد حقق في تنظيم الإنتاج، وفي نزاعات العمل والأرباح المجنية من مناجم الحديد، والفضة، والنحاس، واستنتج أن الدولة لم تعرقل المشروع الخاص حين لم يكن في مصلحتها أن تفعل ذلك. وكما هو واضح من دراساته «الأدبية» السابقة التي كانت مائلة لا محالة نحو اهتمامات جماعة المثقفين والبيروقراطيين، فهو الآن استخدم المعلومات المتوافرة عن العمال وعن التجار المحليين[32].

وهكذا توصل إلى أن يدرك أنه كان هناك «نوع من البورجوازية» خارج بيروقراطية الدولة، وأن الصين طورت فعلاً «نوعاً من الرأسمالية». ومع ذلك، فهو يحدد هذه النقطة بالمجادلة في أن الوضع القانوني للتجار عنى أنه كان عليهم أن يلجؤوا إلى الرشوة وأنهم لم يكونوا قادرين أبداً على أن يحققوا وعياً «مستقلاً ذاتياً»[33]. وبدلاً من ذلك شجعوا أولادهم على أن يصيروا مسؤولين وأن يستثمروا أرباحهم في الأرض. وفي الوقت الذي كان فيه متأثراً بحوار «براعم الرأسمالية» وبالمادة التي قادته ليدرسه، فإنه رفض عزو الماركسيين الصينيين لمفهوم الإقطاع إلى الامتداد الطويل لتاريخ البلد (في أسلوب مواز لاعتراض إلفين على استخدام نيدهام)، ولكنه في نفس الوقت حاول أن يبرر تبريراً غائياً «إخفاق» الصين بعد ذلك في تطوير رأسمالية حديثة عن طريق التركيز على الناحية القانونية لوضع التجار. وهؤلاء التجار، على كل حال، تصرفوا كما يبدو بأسلوب لا يختلف كثيراً عن التجار في أجزاء أخرى كان ينظر فيها إلى الانغماس في التجارة بوصفه أقل مكانة من امتلاك أرض، وهو الوضع الذي كان قد عُدِّل في كل مكان مع مرور الزمان[34]. ونيدهام، أيضاً، يكرر الشكوى القديمة بأن التجار ومهنتهم «لم تكن طريقة الحياة الكلاسيكية التي كانت موضع أعظم الإعجاب في الصين»، وكانت النتيجة هي أن التجار استخدموا ثروتهم ليصيروا «نبلاء متعلمين». وهكذا فعلوا أيضاً في أوروبة.

---

(32) زورندوفر 2004: 214.

(33) يشير الدكتور ماك ديرموت إلى أن التجار ما كان يمكن أن يكونوا قد رحبوا بهذا الاستقلال الذاتي الذي كان يمكن أن يقودهم إلى الإفلاس تماماً.

(34) يجادل سميث (1991: 9) في أن الدور الكبير الذي أدته الدولة في مطالع مرحلة أسرة سونغ احتوى على بذور من «الرأسمالية».

ولم يكن نيدهام، وويبر، وبوليز فقط هم الذين يحملون في عقولهم آراء متضاربة عن تطور الرأسمالية والعلم في الصين[35]. إن كل التقليد الماركسي كان قد انقسم حول موقع الصين في تاريخ العالم. من الناحية الجوهرية فإن ماركس نفسه رأى الصين وآسيا بوصفهما كلاً مستبعداً من التقدم الرئيس للمجتمعات الإنسانية، ابتداء من أساليب الإنتاج القديمة إلى الإقطاعية، إلى «البورجوازية». لقد وصفت الصين بأنها «شبه حضارة متعفنة من أقدم دولة في العالم»[36]. مدخلان مختلفان تماماً تطورا بين الكتاب الماركسيين. وبعد ثورة تشرين أول/أكتوبر، كان بعضهم أكثر اهتماماً بالجهود المبذولة لترويج الصراعات المضادة للاستعمار وصراعات الفلاحين في الصين، وخصوصاً الشيوعيين المحليين الذين لم يريدوا التفكير بالصين بوصفها مستثناة استثناء دائماً من التطورات الحديثة[37]. وبالنسبة إليهم، كان المطلوب على ما يبدو تاريخاً أكثر حركية دينامية. فإحدى الجماعات رأت الصين الأولى بوصفها إقطاعية، وهو ما يترك حيزاً من أجل حركة تقدمية إلى الأمام تتبع نظرية ماركس المكونة من خمس مراحل، ولذلك فالصين لم تكن مستثناة من التاريخ المعتاد. بل رأى بعضهم البلد بوصفها كانت تحت هيمنة رأس المال التجاري في القرون الحديثة. واعتقد آخرون أنها ما زالت متميزة بأسلوب آسيوي في واحد من أشكاله المتنوعة، كما في ويتفوغل[38]. وفي نهاية الأمر في العام 1931 قررت القيادة السوفيتية ضد الفكرة الساكنة لأسلوب آسيوي، فكرة كانت قد أعيدت إلى علم التاريخ الأوروبي مع ازدهار في الستينيات من 1960[39].

لقد رأى بعض الصينيين الماركسيين تطور التجارة في مجتمع «إقطاعي» بوصفه نمو «براعم الرأسمالية» الذي حدث في الشرق مثلما حدث في الغرب[40]. هذا الموقف كما هو في مقابل موقف الأوروبيين الماركسيين يبدو معقولاً على نحو بارز. إنه عنى رفض

(35) نيدهام 2004: 59.

(36) بلو 1999: 94.

(37) بروك 1999: 130 ف ف.

(38) ويتفوغل 1931: 57.

(39) غودلير، هوبسبوم 1968.

(40) بروك وبلو 1999: 153.

الأسلوب الآسيوي، وقبول «إقطاع» شامل، وهو مفهوم قد أُضعِف إلى أن صار يشير إلى أي مجتمع زراعي متدرج طبقياً إلى حد بعيد، من النوع العام الذي لا مناص من ظهوره من التدرج الطبقي للإنتاج الزراعي بعد عصر البرونز وإدخال المحراث الذي تجره الحيوانات. والصين، مثل الغرب، كان قد نُظر إليها بأنها خبرت بروز ما يدعوه غيتس (1989) «أسلوب إنتاج رأسمالي صغير» على حساب «الأسلوب التابع»، على الرغم من أن الحكومة حاولت أن تقاوم تجاوزه. وعلى كل حال، فإن النقود انتصرت في النهاية، وعلى سبيل المثال فإن إصلاحات «السوط الجديد» (New whip) لنظام الضريبة في العام 1581 عَنَت دفع الضرائب بالنقد لا من الأشياء العينية.

كيف أثرت هذه الحالة على التاريخ الفكري، وخصوصاً تاريخ العلم؟ تذكّر أن فكرة القفزة في الغرب مرتبطة لا «بالصعود السريع النيزكي للعلم الحديث» فقط، بل بمجيء «الرأسمالية» والنهضة أيضاً. وعلى كل حال، فإن القفزة لم تكن محصورة بالغرب كلياً. وبالنسبة إلى الصين، فإن نيدهام يتكلم عن «اندماج» علوم الفلك الشرقية والغربية مع حلول منتصف القرن السابع عشر[41]. وفي الحقيقة فإن شكلاً في مجلده عن: كتّاب وحرفيون[42] يُظهِر نقاط الزمن التي لحق فيها الغرب بالمنجز العلمي («نقطة التيار المستعرض») ونقاط الاندماج كذلك.

وبخصوص علم الفلك، والرياضيات، والفيزياء، لحق الغرب في العام 1600 واندمج بعد ثلاثين عاماً تقريباً. وذلك لا يكاد يوحي أن المرء يحتاج إلى أن يبحث عن بعض الملامح السببية المتأصلة عميقاً في ما يدعى إخفاقاً في تطوير العلم الحديث، بل يبحث بدلاً من ذلك عن بعض أقرب الملامح إلى أن تكون طارئة. وبكلمة الطارئة، أشير إلى ملامح ما يدعى نموذج العلم «الداخلي» لكنه ليس بالضرورة محصوراً بمثل هذه التطورات فقط، فلا يمكن أن يكون هناك تعارض عام بين التفسيرات «المستدخلة» وبين التفسيرات «الاجتماعية»[43].

(41) نيدهام 2004: 28

(42) نيدهام 1970.

(43) نيدهام 2004: 22.

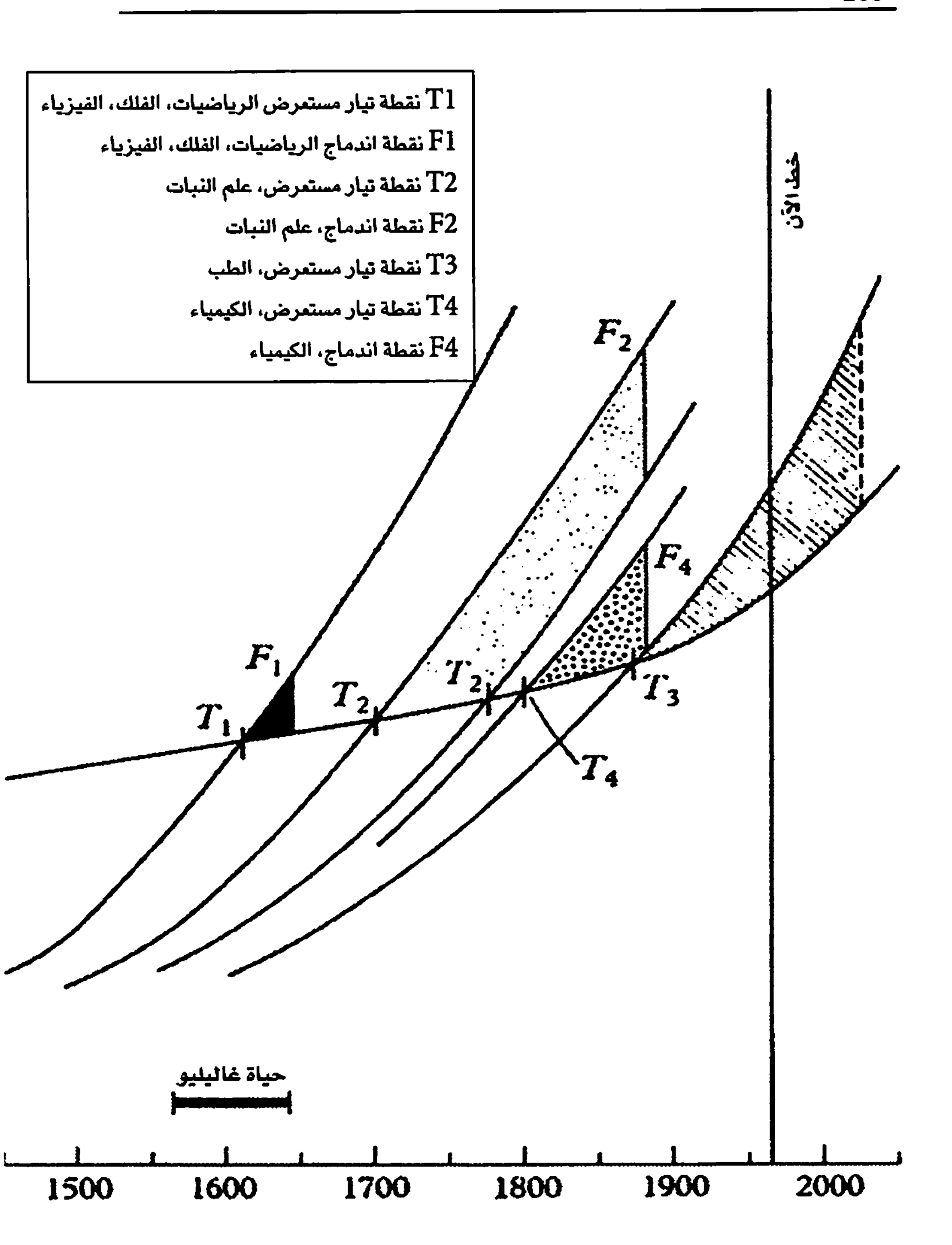
الاقتصاد والقانون

كان أحد العوامل السياسية التي رآها نيدهام مانعة للتجارة الداخلية هو غياب «القانون والنظام». وهو يجادل في أن الطرق كانت تحت رحمة قطاع الطرق، وفي أن المدن ضمت أعداداً كبيرة من الأفراد أشباه العاملين، وفي أن قوة الشرطة كانت صغيرة جداً. ولكن كيف كانت هذه الحالة مختلفة عن بريطانيا في القرن الثامن عشر مع قطاع طرقها، وفقرائها الحَضَر، وشرطتها المحلية ـ والعداوة في «العشائر الجبلية» من سكانها؟ ومع ذلك نجحت بريطانيا في المتاجرة داخلياً وفي تطوير نظام المصنع. وكما رأينا في فصول سابقة، لم يكن «القانون والنظام» بالتأكيد امتيازاً للغرب في الطريقة التي يفترضها بعض المحللين. فكل المجتمعات وضعت عقوبات على العنف، وكلها نجحت في المتاجرة، وكلها واجهت مشكلات في عملها ذلك.

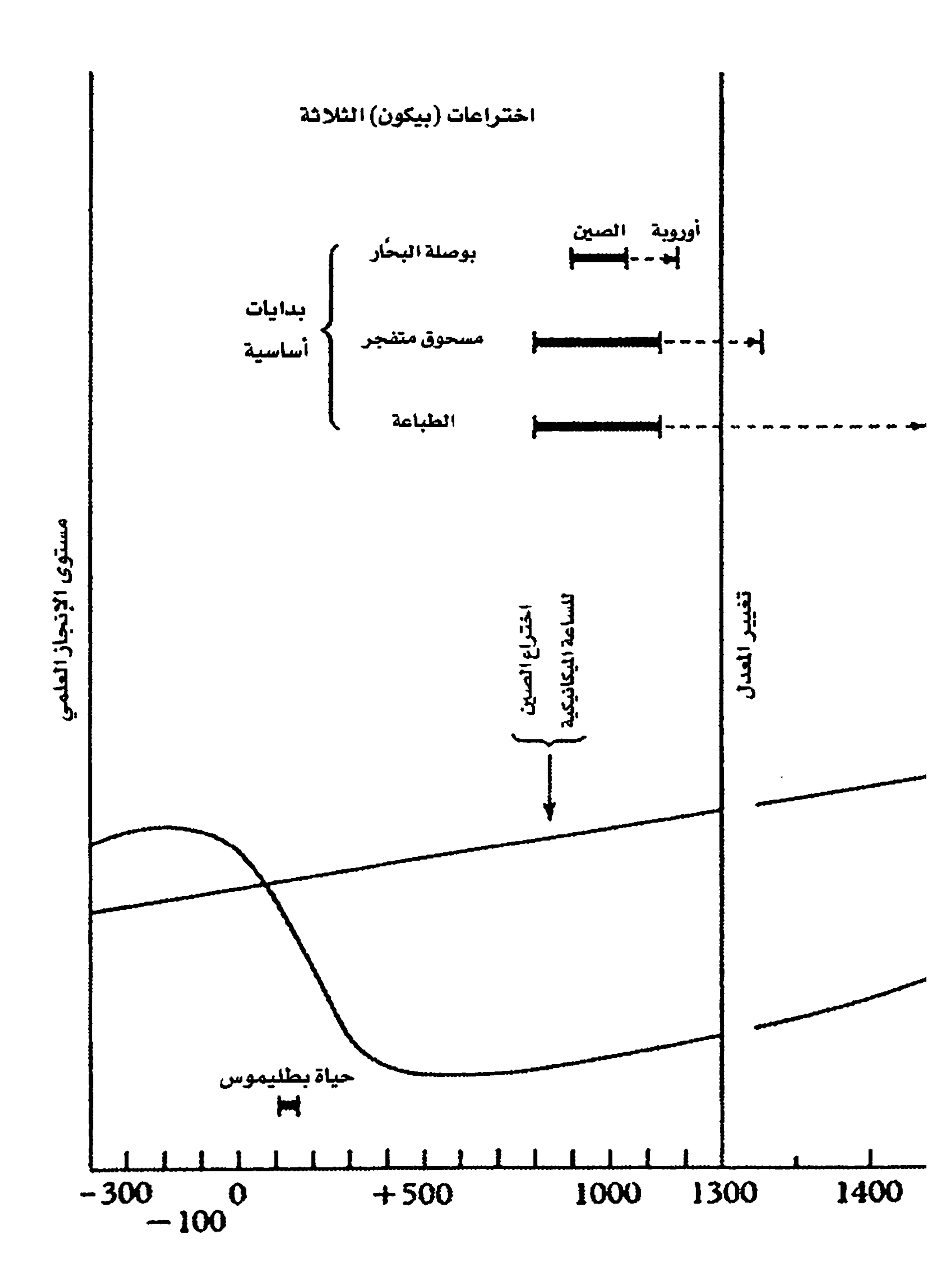
ويلاحظ نيدهام أيضاً أن التزامات الأعمال التجارية في الصين كان يتم الوفاء بها بحكم المبادئ الأخلاقية، و«لم تنفذ بالقانون»[44]. ولكن «اتفاقات الرجال النبلاء» (الجنتلمان) ــ وهي معاملة بالمثل متفق عليها، ما زالت شائعة في دوائر الأعمال التجارية واللجوء إلى محاكم القانون، وهي على ما يبدو الاتفاقات التي يشير إليها نيدهام ـ ليست هي الوسائل الوحيدة لإدارة الأعمال التجارية، وخصوصاً في التبادل من مسافات طويلة بين سلطات قضائية مختلفة. ولكن ذلك كان يصدق على نحو متساو في ذروة أيام إنجلترا الفيكتورية حين كانت الرأسمالية مظفّرة، ووجد المرء هناك في بعض الدوائر أيضاً «معاداة مبطنة للتجاريّة» والنتيجة أن غيابها لا يكاد يفسر لماذا «أقلعت» أوروبة ولم تقلع الصين. مرة أخرى يفكر المؤلف تفكيراً غائياً ويبحث عن خلافات «اجتماعية» عميقة وموجودة منذ عهد بعيد، وهي خلافات لا تبدو ذات علاقة مطلقاً بالموضوع.

---

(44) نيدهام 2004: 60.



الشكل 5 ـ 1 رسم بياني يظهر التيار المستعرض ونقاط الاندماج للعلم الصيني والغربي



عن نيدهام (1970)، كتّاب وحرفيون، الشكل: 99

والمشكلة الأخرى التي يراها نيدهام مع التجارة الصينية هي إخفاقها في أن تطور نظاماً للائتمان[45]، وهو ما عنى أن التجارة لم تستطع أن تتوسع، ولا استطاع التجار، ولا استطاعت الرأسمالية، ولذلك لم يستطع العلم «الحديث». وهو يكتب عن «نقص تطور الاقتصاد النقدي في الصين»، وهو الأمر الذي يقابله مع «نظام نقدي حديث»[46]. والنتيجة هي أن الفرد لا يستطيع أن «يمد عملياته التجارية إلى ما وراء حضوره الشخصي»[47]. ويبدو الاقتراح غير واقعي إلى حد بعيد. فإن المرء يجد في الثقافات حتى الشفهية المحضة منها قدراً من الائتمان[48]. وفي الثقافات المكتوبة مثل ثقافة الصين تكون هذه العملية ممتدة كثيراً، وفي الحقيقة كان ذلك الامتداد للائتمان واحداً من الاستخدامات المبكرة للتعليم، في بلاد ما بين النهرين، وفي الصين، وفي أماكن أخرى. إن عرضه المقترح، والذي أنكره إلفين نيابة عن المؤرخين الاقتصاديين على العموم، هو بالتأكيد في خلاف مع الصادرات الضخمة من كميات الذهب والفضة من أوروبة وأمريكا، فهو يعلق بالقول إنه ما من مؤرخ اقتصادي جاد سيرى الآن أسرة سونغ على أساس أنها «ينقصها المال النقدي بصورة خطيرة».

ونيدهام يقر فعلاً بأنه كانت هناك ثورة فيما بعد في النقود والائتمان ولكنها لم تكن متبوعة، كما يزعم هو، بأي تغيير مؤسسي. وهو يذكر أيضاً تجاراً لهم محاسبون يعملون بصفة مساعدين للتجار، مشيراً بذلك إلى مستوى لا يستهان به من نشاط النقابة والنشاط التجاري، ولكنه يبقى ناقداً لأولئك العلماء، وبشكل رئيس للصينيين، الذين يرون «صناعيّي هان» بصفة «رجال مشاريع رأسماليين محبطين»[49]، يدّعون «رأسمالية متبرعمة» تحت أسرة مينغ، وفي أسرة سونغ يتصورون «نهضة»، و«ثورة تجارية». وكلها كانت «مجهضة» بسبب وجود «عدم توافق مؤسسي جذري بين الإدارة البيروقراطية المركزية لمجتمع زراعي وبين تطور الاقتصاد النقدي»[50]. ولكنها

(45) نيدهام 2004: 55.
(46) نيدهام 2004: 55.
(47) نيدهام 2004: 58.
(48) غودي 1986: 82 اف اف.
(49) نيدهام 2004: 57.
(50) نيدهام 2004: 57 ـ 8.

كانت مجهضة من وجهة نظر غائية فقط، وهي جزء من عقلية ماركسية قديمة (برغم أنها مسيحية) ترى الصين مفتقرة إلى بورجوازية وغير قادرة على مواصلة التقدم على طول مسار الرأسمالية[51].

هذا الإدراك للاقتصاد الصيني على أنه غير قادر على أن يفي بمتطلبات النجاح في نشاط تجاري مستقل، أمر عجيب إلى أن يفهم المرء خلفيته الأيديولوجية. وهي موضع انتقاد من إلفين تلميحاً في ملاحظاته التمهيدية حين يكتب: «حين نترك جانباً قضية مجال الدولة البارز المتدرج هرمياً، الذي كان مهماً حتى أول ألفية وفي أثنائها ولكن نادراً ما كان كذلك في وقت لاحق»، حين نترك ذلك فإننا نرى اختلافاً كثيراً داخل الصين. وينتقد إلفين فكرة نيدهام عن «الإقطاع البيروقراطي»[52] لأن التغيرات على مدى 2000 عام كانت أكبر من أن تسمح لأي صفة مفردة «أن تصف كل المراحل على نحو متساو»[53]. واستخدام نيدهام لتعبير الإقطاع البيروقراطي جزء من ميل نيدهام إلى إخضاع التاريخ الصيني للاتجاه البيولوجي، أو «بيلجة»* (Biologize) التاريخ الصيني عن طريق التشديد على «الاستمرارية» وعلى «النظرية الشاملة»، بوصفها تقريباً خصائص «العقل الصيني» الموروثة (والكلمة التي يستخدمها هي «الغرزية»)، وقد قارن نيدهام العقل الصيني، وفي الغالب باستحسان، مع تراث «أديان الكتاب»، نظراً إلى أن البلد لم تهيمن عليه أيديولوجية دين بمفرده. «كان هناك الكثير من التعدين الخاص من أسرة سونغ حتى أزمنة أسرة تشهنغ، وكانت الأدوات الخاصة بالائتمان مستخدمة على نطاق واسع في أثناء أسرة سونغ مثلما كانت مستخدمة تحت أسرة تشهنغ، التي شهدت أيضاً صعود المؤسسات المالية الخاصة مثل «حوانيت النقد». وتحت أسرة تشهنغ كان تحويل الأرصدة في المسافات البعيدة يعالج فوق كل

---

(51) نيدهام 2004: 52.

(52) من أجل الاستخدامات السابقة «للإقطاع البيروقراطي» في السياق الصيني، انظر بروك وبلو 1999: 138. وكانت النتيجة العامة لجدال التاريخ الاجتماعي (1928 ـ 37) هي أن السلطة الإمبراطورية في الصين كانت «إقطاعية». على الرغم من أن بعضهم فضل «استبدادية».

(53) نيدهام 2004: 30

* (المترجم): استخدام الاتجاه البيولوجي في تحليل المواقف الاجتماعية.

ذلك من قِبَل بنوك شانسي، التي كانت من الناحية الفنية بنوكاً خاصة على الرغم من أنها كانت في حالة علاقة مع الحكومة من نوع علاقة التكافل»[54]. وتقدم رواية إلفين صورة عن الائتمان والعمليات التجارية مختلفة جداً عن الصورة التي بسطها نيدهام، صورة أكثر انسجاماً مع بقية آسيا الشرقية بكثير[55] وأقرب إلى أوروبة، ومرة أخرى يقطع في جذور افتراضات الميزة الأوروبية الأولى. والمفتاح للتناقض الظاهر بين ما كان لدى نيدهام ليقوله عن العلم الصيني الأسبق وبين آرائه في الاقتصاد موجود في ملاحظة إلفين في أنه «يبدو محتملاً أنه كان غير مرتاح شخصياً من إمكانية شرح منطقٍ للتطور التاريخي الصيني قد يثبت أنه تطور مختلف اختلافاً كبيراً عن الصيغ الثابتة وذات المركزية الأوروبية للماركسية السوفيتية والصينية في زمانه». ولذلك، كان يجب ألا توجد بورجوازية قبل الرأسمالية الأوروبية.

والفكرة التي حصرت هذه التطورات في أوروبة اعتنقها نيدهام اعتناقاً راسخاً[56]. إنه يتبع ووللرستاين[57] ويتبع ماركس طبعاً وعديدين آخرين من كتاب القرن التاسع عشر في رؤيتهم لصعود الرأسمالية بوصفه صعوداً فريداً تختص به أوروبة، ومثل ذلك أيضاً كانت البوروجوازية التي نشأت من انهيار المجتمع الأوروبي الأسبق (سادة الإقطاع، والكنيسة، وإلخ). و«مع البورجوازية نشأت الرأسمالية الحديثة في ارتباط وثيق كاليد في قفاز مع العلم الحديث». ولكن هذ الأسئلة كلها تنطوي على مشكلات اسمية، مثل الحدود المفترضة بين السكان المقيمين في المدن وبين البوروجوازية.

يرى ووللرستاين هذه «البنى» بوصفها ميزة للنظام التاريخي «الرأسمالي/ الحديث»، والملكية الخاصة، والتسليع*، والدولة «الحديثة» ذات السيادة. إن حقوق الملكية ليست ولا بأي معنى حقوقاً خاصة منفردة للعالم الغربي الحديث. فنحن نمتلك عقوداً لبيع الأرض في وقت مبكر يصل إلى الوقت الذي نمتلك فيه الكتابة، على الرغم من أنه بيع خاضع لحق «الاستيلاء العام» الذي يقر ووللرستاين بأنه واسع

(54) نيدهام 2004: 29.

(55) غودي 1966 آ: 82 ف ف.

(56) نيدهام 2004: 209.

(57) وللرستاين 1992.

*(المترجم): التحويل إلى سلعة يجوز أن تكون محلاً لبيع أو شراء .

الانتشــار. في المجتمعــات الأولى كان هنــاك بالتأكيد حقوق ملكية كثيرة مشــتركة مع الأقــارب وأحياناً مع الجــيران، ولكن حقوق الملكية الفردية، مــع ذلك، كانت موجودة وكانت محمية بالدفاع عنها دفاعاً شرســاً، ولو في غياب الدولة والقانون المكتوب. وفي أبسط المجتمعات الزراعية، وُجِد بعض التسليع، على الرغم من أن الأرض كانت غالباً خارج نطاق التجارة[58]. وكان تسليع الأرض نادراً أيضاً في مثل هذه المجتمعات ولكنه مع ذلك أمر قابل للفهم على نحو كامل. ومن الناحية المؤسسية، كان الغرب «الحديث» بعيداً عن أن يكون فريداً عديم النظير، وهذا هو السـبب الذي جعل آسـيا تصنع مثل هذه التقدمات الرائعة في «الرأسمالية» في الأزمنة الحديثة.

وولرســتاين يطــرح جانباً ما يشــير إليــه هو بوصــفه روايات حضــارية (كما هي متمايزة عن الروايات الافتراضــية) لأسباب الرأسمالية ـ الأسباب المرتبطة بأسماء ماركــس، وويــبر، وآخرين، الذين اختاروا تفســيراً أكثر اعتماداً على ما هو عرضــي. فهو يرى أن جوهر الرأسمالية هو «البحث المستمر عن الربح» وهو ما حدث في أوروبة الغربية فقط، وبشكل مجدٍ في القرن السادس عشر. وقد حدث ذلك حين دفعت أزمةُ الإقطــاع الطبقةَ المالكة للأرض إلى المشــاريع الرأســمالية. والمتابعة المســتمرة للربح صــعبة القياس. وكان الربح بالتأكيد ملمحاً من النشــاط التجاري الأســبق، والمتابعة التــي لا نهاية لها التي يتحدث عنها تبدو أنها كانت مرتبطة مع الاختراع التكنولوجي، وخصوصــاً تطور التصــنيع والمكننة. ومن المؤكد أن الزخم ازداد، ولكن البورجوازية كانــت منغمســة من قبلُ في البحــث عن الربح، ويبــدو أن وجــود البورجوازية وتوليها التدريجي للســيطرة على الاقتصــاد هو الذي ربما كانت مناقشــة وولرســتاين للدور المتغير لملاك الأراضي تقلل من أهميته. ومع أنه يحلل التغيرات التي حدثت في أوروبة الغربية بوضــوح، ويحللها لاحقــاً في أماكن أخرى، فإن ذلــك التاريخ لا يحتاج إلى أن يكون مكتوباً في مثل هذه التعابير القاطعة.

وفي اســتخدامي الخاص بي، فإن البورجوازية كانت دولية. وامتلك البورجوازيون، طبعاً، سلطة في بعض الأماكن أكبر منها في أماكن أخرى. ولكن التبادل الكثيف للسلع والأفــكار والــذي حدث على طــول طريق الحريــر، في البحر مثلما هــو بالبر، لم يكن ليحــدث من دونهم ومن دون الأدوات الماليــة. كان التجار مطلوبين مثل الحرفيين وفي

(58) غودي 1962: 335.

بعض الحالات الصانعين، ومثلهم أيضاً كان المحامون، والمصرفيون، والمحاسبون، بالإضافة إلى المدارس والمستشفيات. وإنما على طول طرق التجارة هذه إلى الشرق انتشرت الأديان المختلفة، التي لعبت هي أيضاً دوراً في الاقتصاد عن طريق تنظيم المعارض والحجاج، لقد انتشرت الأديان لا بالأرستوقراطية، والغزاة الفاتحين، ولا بالبيروقراطيين بالدرجة الرئيسية بل بالتجار، كما يشهد بذلك وجود اليهود، والمسيحيين، والمسلمين على الشاطئ الشرقي من الهند، وفي الصين نفسها كذلك. لقد كانوا مشتركين في النشاط التجاري الذي كان عادة نشاطاً تبادلياً، وأدى إلى خلق مجتمعات تجارية في الهند (البانياس على سبيل المثال، والجينيين) وفي الصين كذلك (تشينغ هو ورفاقه من المسلمين في بكين، على سبيل المثال). هذه المجتمعات التجارية طورت ثقافتها الفرعية الخاصة بها، والتي أظهرت بعض التشابهات الملحوظة، المشجعة لنمو أشكال التعليم مثل الرواية الواقعية، ولفنون الأداء مثل المسرح، وللرسم العلماني والنحت، ومرة أخرى انفلتوا من التحديدات الدينية المحضة، وطوروا تنمية الطعام والزهور التي تولوا إدارتها من الأرستوقراطية بالتدريج، كما هو مع بعض الفنون الأخرى. وفي هذا النشاط وفي أنشطة أخرى كان التجار حاسمين في نشر المعرفة بين الشرق والغرب.

وأما بالنسبة إلى الاقتصاد الريفي، فإن نيدهام يكتب عن التقانة الصينية أنها ناجحة جداً إلى درجة أنها منعت الزيادات في الإنتاج لأنها أدت إلى النمو العددي للقوة العاملة، وهذا يعني أنه كان هناك القليل من الحافز لزيادة المكننة، مثلما كان يمكن أن يحدث مع ندرة العمالة. وكما سبق أن رأينا في الفصل الثالث، كانت تلك المناقشة شبيهة بالمناقشة التي سبق أن طبقت على عمالة الرقيق. كانت الحاجة تدعو إلى خطوات أخرى. فالتقدمات في التقانة هي التي كانت مطلوبة لإيصال الزراعة الصينية «إلى العلم الحديث» وهي التقدمات «التي لا يمكن التفكير بها من دون ظهور العلم الحديث»[59]. ومع ذلك فإن العلم الحديث لم يكن ممكناً من دون الرأسمالية، في الزراعة، وفي البلدات. وهكذا عوداً على بدء نأتي إلى نقطة بداية الدائرة الكاملة. وعلى كل حال لم تكن زراعة الصين ناجحة فقط من قبلُ نجاحاً عالياً في إطعام

(59) نيدهام 2004: 62.

الجماهير، بل كانت أيضاً متنوعة جداً، ففي الجنوب احتاجت زراعة الرز إلى أساليب فنية كثيفة، أي، تزيد رأس المال والعمل في مساحة ثابتة، وهي أساليب مختلفة جداً عن الزراعة الواسعة الانتشارية، أي، استغلال مساحات واسعة من الأرض بأقل جهد أو نفقة، وفق الخطوط الزراعية الأوروبية في الشمال. هل كانت هناك إذاً أسباب تتطلب حدوث تقدمات في «التقانة» بعيداً عن توليد تنوعات جديدة، وهي التنوعات التي تمثل استمراراً للطرق القديمة؟ ومع هذا الاستخدام للعمل غير الإنساني في حده الأدنى، يمكن أن تعد الزراعة الصينية بيئياً متقدمة في الزمن عن الممتلكات المختلطة الواسعة الانتشار من النوع الأوروبي.

كانت الطاقة المائية مستخدمة لا في الزراعة فقط بل على نطاق واسع جداً في صناعة النسيج في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهو استخدام «يتحدى المقارنة مع ما حدث في أوروبة في القرن الثامن عشر»(60). وقد كانت «تلك الآلات نفسها، آلات الغزل، والفتل، والجدل هي التي قد ألهمت بالتأكيد صناعة الحرير الإيطالية بعد قليل جداً». ويسأل نيدهام: لماذا «لم يلحق الإنتاج المصنعي بسرعة، بعد ذلك؟ وهو يعزو هذا «الإخفاق» إلى تنويعة من العوامل العامة، ويعزوها من الجملة، كما سبق أن رأينا، إلى «إعاقة الاقتصاد النقدي» وإلى الدولة البيروقراطية. وذلك التفسير لا يكاد يبدو كافياً، فالأول، أي، إعاقة الاقتصاد النقدي، لا يبدو «متخلفاً» جداً والآخر، أي، الدولة البيروقراطية، شجعت في وقت أسبق التطورات في هذا الميدان نفسه. ونحتاج إلى أن ننظر نظراً أقرب إلى فكرة نيدهام عن «العلم الحديث» الذي يمسك بالمفتاح لبعض هذه التناقضات.

«العلم الحديث» والخصائص الداخلية لنظم المعرفة

في اختياره للغرب بوصفه المنطقة الوحيدة التي تطور فيها «العلم الحديث» تلقائياً اقتيد نيدهام إلى تبنيه لموقف أوروبي مركزي على نحو ضمني. فالغرب طور العلم الحديث «تلقائياً»، في حين حقق الصينيون الحائزون حديثاً على جائزة نوبل هذه الأهداف حسب ما يفترض من خلال نوع من التقليد فقط. وندرس هنا اثنتين من

(60) نيدهام 2004: 60.

الخصائص الرئيسة التي يفردها نيدهام بوصفها أحجار الأساس «للعلم الحديث»، هما الرياضيات والتجريب، ولكن هل من الأفضل النظر إلى ما يدعى «العلم الحديث»، بوصفه تطوراً غربياً محضاً حين تكون القاعدة الرقمية لحساباته قد جاءت من أنظمة المكان الآسيوي، وهو المكان الذي لابد أن تكون فكرة التجريب فيه قد انطبقت كثيراً جداً، وعلى نطاق أوسع، على أي نجاح فني كان قد تم إنجازه؟

وإلى جانب السياق الاقتصادي والسياسي يذكر نيدهام أيضاً تأثيرات داخلية لأنظمة المعرفة وتفاعلاتها المتبادلة. ويُنظر إلى التغيرات التدريجية في ميدان معين بوصفها قد أنشَأت، في ميدان مختلف من الفكر، ظروفاً مشجعة للفحص الدقيق الكامل للممارسات وللنماذج السائدة. ويناقش نيدهام المسيحية التي شجعت موقفاً نحو الطبيعة يقال إنه مختلف عن موقف أي دين آخر، ويناقش التعليم الذي كان يتوسع توسعاً سريعاً وساعد على الانتشار الواسع للمعرفة، وناقش مجيء المطبعة وظهور الكتب التي تدل كيف تصنعه بنفسك، وهو ما جعل المعلومات والفكر مرة أخرى أكثر توافراً على نطاق واسع وبشكل كبير.

والدين واحد من العوامل المستخدمة لشرح ما يرى هو أنه التناقض الواضح للقفزة النوعية في العلم الغربي حين يقارن مع نظيره الصيني. ونيدهام يتبع روزاك والكتاب الآخرين في اقتراح أن قدرة الغرب على تبني وجهة النظر «العلمية» كانت مرتبطة مع «عدم التسامح» من التوحيد العبراني، ومن بعده المسيحية والإسلام، لصالح دعم «نزع القداسة عن الطبيعة» المجسدة في «الضجة حول الأيديولوجية». هذه المواقف نحو الطبيعة يراها آخرون، وفقاً لما يقوله نيدهام، نتيجة لصراع المسيحية مع الوثنية»[61] وقد عززها مذهب الذرية الإغريقي الأسبق، الذي كان «ميكانيكية مادية». ذلك التفسير للطبيعة وهي فكرة مجردة بوصفها فكرة محسوسة كان هو الذي أنشأ ابتداء كما يُزعَم المدخل المستند إلى الأشياء، وهو أكثر مدخل يميز «العلم الحديث» وليس عمل النظرية الشاملة، العملية في الثقافات غير الأوروبية. ولكن مرة أخرى لم يكن الغرب وحيداً. فالهند لم تمتلك «تأملات ذرية

(61) نيدهام 2004: 93، اقتباس من بولليس ولين وايت.

متقدمة» فقط بل امتلكت أيضــاً تقليداً من الفكر المادي، الملحد والمعروف بالشــكيَّة لوكاياتا[62] (Lokayata). وأظهر كونفوشــيوس أيضــاً قدراً كبيراً من الشكيَّة نحو ما وراء الطبيعة.

إن كل الديانــات المكتوبــة واجهــت في البداية نفس المشــكلة في مواجهــة الديانات المحليــة «الأنيمية»، مذهب حيوية المادة، التي كانت المســيحية قد واجهتها مع الوثنية، وهــي مواجهــة لم تكن أبــداً مواجهة كاملة تماماً. فالدعوى غامضــة، ولكن القضــية ليســت هي ببساطة أن موقف رفض الأصنام بصــفتها تفسيرات للحوادث الطبيعية، وهو الموقف الذي يفترض أنه نقى الجو الفكري، كان موقفاً محصــوراً بأديان الشــرق الأدنى، لقد كان ذلك الموقف أيضاً خاصية للبوذية الأولى، كما كان في الحقيقة خاصية للأفلاطونية وللعديد من مناهج الفكر الأخرى. وقد اقترحت أنا في الحقيقة أنه اتجاه شامل في الحيوانات التي تستعمل اللغة[63]. ومرة أخرى فإن نيدهام يركز على الغرب كي يفسر «العلم الحديث». ولكن هناك إمكانات أخرى يجب أن تستكشف.

لقد رَمَت مقدمة إلفين إلى الشك كلَّ وجود التقسيم التصوري الثنائي بين «العلم الحديــث» وبين العلم الأســبق. فهــو يكتب: «ابتداء مــن العام 1600 تقريبــاً، امتلكت الصين بدرجات مختلفة كل أساليب الفكر التي حدَّدها [مؤرخ العلم] كرومبي بوصفها المكونات النهائية المهمة للعلم... وبالاســتثناء الواضح لمنهج الاحتمالية، الذي لا يكاد حتى ذلك الحين يكون موجوداً في أي مكان ولا في أوروبة نفسها[64]. «الثورة في أوروبة بعــد العام 1600، بقدر ما كانت توجد هناك ثورة [الحرف المائل من المؤلف]، وقعت في التسارع الذي تطورت به هذه الأساليب وترابطت به على حد سواء، لا في أي تجديد أساســي نوعي ـ باســتثناء منهج الاحتمالات». ذلك موقف مختلف اختلافاً راديكالياً عن موقف نيدهام وهو يلقي الشــك بوضوح لا على فكرة «القفزة النوعية» فقط (على أية صورة كانت على مستوى الفكر العلمي) في الغرب، بل على فكرة التفسيرات أيضاً على أســاس البورجوازية، والدين، والنهضــة، والرأســمالية. إن تفرد العلم الحديث

(62) غودي 1998: 211.

(63) غودي 1997.

(64) نيدهام 2004: 28

أوالتقانة كان أيضاً موضع تساؤل من عدد من الكتاب المحدثين[65]. وجرى الجدال في أن أوروبة في هذا الملمح كانت متأخرة في وقت أسبق، والنتيجة أن التغير الهام لا يمكن أن يكون معللاً على أساس بعض الصلة الأوروبية الغربية مع تقليد المعرفة العلمية. وبالتأكيد يجب أن ترفض مثل هذه التفسيرات العرقية أو الثقافية.

يحاول إلفين أن يحدد التقسيمات بين العلم والتقانة من جهة، وبين العلم الحديث والعلم الأسبق في الجهة الثانية، وعدَّل بذلك المصطلحات التي استخدمها العديد من مؤرخي العلم. وهو ينتقد «الازدراء البراهمي القليل»، بين علماء العلوم العالية، نحو محاولات تهدف إلى جعل ظاهرةٍ صعبة وجاهزة ولكنها معقدة، ظاهرةً قابلةً للفهم، مثل ظاهرة جريان الماء. وهو أيضاً مرتاب في صحة التقسيم بين العلم والتقانة الذي تبناه عديدون من مؤرخي العلم، وهو تقسيم يظهر أصيلاً لمفهوم نيدهام عن «العلم الحديث» وهو المفهوم الذي يعتمد عليه الكثير جداً من المناقشة بخصوص «مشكلة نيدهام».

«مشكلة نيدهام»

لقد أصر نيدهام، مع ذلك، على محاولته أن يجيب عن السؤال: لماذا أشعلت شرارة المعرفة العلمية النار في أوروبة؟ وهو ما كان قد دعي «مشكلة نيدهام». لقد سبق أن اقترُح، أن بعض المعلمين من أمثال روجر بيكون في أوروبة، واتباعاً للممارسة التي كانت في بعض الدوائر الإسلامية، بدؤوا يسبرون صفات العالَم الطبيعي على نحو منهجي (على الخلفية التي لاحظناها في القسم السابق)، على الرغم من أن حركة مشابهة كانت قد وجِدت أيضاً في صفوف الخيميائيين الصينيين، كما يلاحظ إلفين. وسبق أن اقترُح أيضاً، كما رأينا، أنه مع مجيء الطباعة، شجع إنتاج الكتب الدليلة، من نوع كيف تفعله بنفسك، مرة أخرى مثل هذه التساؤلات، ولكن الطباعة كانت هي أيضاً قد ترسخت في الصين من عهد طويل قبل أوروبة.

(65) وولرستاين 1999: 20.

ما هي الاختلافات التي نستطيع أن نراها في الحالة الأوروبية؟ لقد تأخرت القارة لمسافة طويلة في الخلف في تراكم المعرفة، كما نرى من مخطط نيدهام المختصر الجديد بالملاحظة في إسهامه الأخير لكتاب: العلم والحضارة في الصين[66] (انظر الجدول 5 ـ 1).

حين انعزلت أوروبة إلى حد كبير عن جيرانها الشرقيين في مطالع العصور الوسطى، انكفأت على نفسها وعلى ثقافتها التي كانت ثقافة دينية على نحو مهيمن. ومع توسع التجارة والاتصالات مع بقية العالم، وخصوصاً مع أوروبة الإسلامية والشرق الأدنى الإسلامي، أدركت أوروبا تخلفها في مسائل التجارة، والمعرفة، والاختراع ولم يكن بد لهذا الإدراك أن يجعل نفسه ملموساً. تحسنت التجارة، وانسابت المعرفة إلى الداخل من الخارج، مثلما فعلت المعلومات والاختراعات من الشرق ومن جملته من الهند والصين، وكان ذلك عادة عن طريق اتصالات التجار التي تجتاز الشريط العظيم من المجتمعات الإسلامية التي امتدت عبر آسيا. وكانت استعادة المعرفة سريعة سرعة غير عادية، تعتمد على الميدان المعين. وكانت السرعة مرتبطة بالتأكيد مع «ميزة التخلف». وفي غضون مدى قصير نسبياً من الزمن كانت أوروبة قد تغلبت على الإحساس بالدونية بخصوص الشرق.

وملمح آخر من الملامح التي اعتبرت مسؤولة عن الاستعادة الأوروبية المفاجئة للمعرفة بعد النهضة هو توسيع التعليم، في الجامعات وفي المدارس، وهو الذي راج في بعض الوجوه عن طريق مجيء الطباعة التي أحدثت في النتيجة القدرة على التوزيع السريع وبكميات كبيرة لكل من النصوص والمخططات[67]. وعلى كل حال، لم يكن هذا ملمحاً متفرداً أوروبياً كذلك، كما رأينا في الفصل الثامن. ويكتب إلفين عن الخطأ الذي ارتكبه بعض المؤرخين في اعتبار وجود «الجامعة» في أوروبة في القرن الثاني عشر المتغير السحري بخصوص أصول «العلم الحديث». وذلك لأنه يجد «شبيهات للجامعات في الصين»[68]، وأفضل ما هومعروف منها هو «المدرسة العظيمة» التي

(66) نيدهام 2004: 20. انظر الشكل 2

(67) أونغ 1974.

(68) إلفين 2004: 27.

أدارتها الحكومة في أثناء أسـرة سونغ. لقد كان فيها دراسة للرياضيات، وللطب ولها امتحانات. وإضافة إلى ذلك، فإن «الأكاديميات» التي كانت منتشرة على نطاق أوسع، كانت تقدم التعليم، والحوار، والتدريب.

الجدول 5 ـ 1 نقل الأساليب الميكانيكية والأساليب الأخرى من الصين إلى الغرب

		الفاصل الزمني في القرون
أ	مضخة سلسلة رباعية النقالة	15
(ب)	طاحونة رحى حديَّة	13
	طاحونة رحى حدية مع استخدام طاقة الماء	9
(ج)	محركات نفخ فلزية، طاقة الماء	11
(د)	مروحة دوارة وآلة تذرية دوارة	14
(هـ)	منفاخ مكبسي	14 تقريباً
(و)	نول سحب	4
(ز)	آلات معالجة الحرير (شكل من أداة دوارة من أجل وضع الخيط على شكل متساو على بكرات، تظهر في القرن +11، وتستخدم طاقة الماء في معامل الغزل في القرن +14)	13-3
(ح)	عربة اليد (بدلاوب واحد)	10-9
(ط)	مركبة إبحار	11
(ي)	الطاحونة العربة (تطحن الحبوب وهي مسافرة)	12
(ك)	التسخير الكفء لحيوانات الجر: سير جلد على الصدر (وضع)	8
	الطوق	6
(ل)	القوس والنشاب (بصفته سلاحاً فردياً)	13
(م)	الطائرة الورقية	12 تقريباً
(ن)	قمة الطائرة العمودية (تدار بحبل)	14
	خليط سائل (تحرك بصعود تيار هواء حار)	12 تقريباً
(س)	الحفر العميق	11

(ع)	الحديد الصب	12-10
(ف)	تعليق «كردان»	9-8
(ص)	جسر قوس قِطْعي	7
(ق)	جسر تعليق سلسلة حديدية	13-10
(ر)	بوابات قفل القناة	17-7
(ش)	مبادئ البناء البحري	<10
(ت)	سكان توجيه القائم الخلفي	4 تقريباً
(ث)	مسحوق البارود	6-5
	مسحوق البارود مستخدماً بصفة أسلوب حرب	4
(خ)	البوصلة المغناطيسية (ملعقة الحجر المغناطيسي)	11
	البوصلة المغناطيسية مع إبرة	4
	البوصلة المغناطيسية استخدمت للملاحة	2
(ذ)	الورق	10
	(الطباعة) (قالب)	6
	الطباعة (حرف متحرك)	4
	الطباعة (حرف معدني متحرك)	1
(ظ)	الخزف (البورسلان)	13-11
	المصدر: نيدهام 2004: 214	

ويدرس إلفين أيضاً اقتراحاً يمكن أن يشترك فيه عاملان اثنان، العامل الأول هو تصور الطبيعة مستودعاً للأسرار التي يمكن تفسيرها وحل رموزها، ويحتمل أن يكون هذا العامل قد اسُتمد كما رأينا من عنصر من مكونات التقليد الإسلامي الذي حفز أكثر ما حفز روجر بيكون على نحو ملحوظ في القرن الثالث عشر. والعامل الثاني يتصل بتعميم المعرفة الذي أدى إلى «تدفق الكتب الدليلة: كيف تعملها بنفسك» وهي

الكتب المرتبطة ارتباطاً واضحاً بمجيء الطباعة. ومع ذلك، فإن إلفين يرفض هذا الاقتراح لأنه يرى أن الخيمياء الصينية مساوية بشكل عام للعامل الأول (تقاليد البحث) ويرى السلسلة الطويلة من الكتب الصينية الدليلة، كيف تعملها، في الفلاحة وفي الحرف (على الرغم من أنها لم تكن متوافرة بسهولة كبيرة للمتعلم تعليماً متوسطاً) مساوية جزئياً للعامل الثاني (تعميم المعرفة). وعلى سبيل المثال، فقد أجاز كوربلا خان تأليف كتاب: العناصر الأساسية للزراعة وتربية دود القز، وهو الكتاب الذي طبع من نسخته في العام 1315 عدد من النسخ وصل إلى 10,000 نسخة[69]. وهكذا فإننا نحتاج إلى النظر إلى السياق بعمق أكبر.

إن ما تؤكده هذه الحالة هو أن الفجوة بين أوروبة والصين كانت أقل عمقاً مما يفترضه الكثير من الفكر النظري. وكان يبدو أنها احتاجت إلى شرارة فقط لتضع قطاراً من الأحداث الفكرية في حالة الحركة، شرارة كان يمكن أن يوفرها غاليليو (كما يستنتج إلفين). كان يمكن أن يكون التقدم العظيم نتيجة ليقظة النائم من بعض الوجوه، والتخلف نفسه في العلم الغربي ـ وهو يسمح بحرية التطور ـ كانت تكبحه إلى حد كبير في رأيي هيمنة الكنيسة المسيحية ورؤيتها للعالم، هذا التخلف قد تحرر، وكان تحرره من بعض الوجوه، بفضل التيارات المضادة من النهضة، وبفضل الرجوع إلى نماذج روما واليونان التي لم تكن تحت هيمنة دين عالمي بالطريقة نفسها. إن علمنة مناطق واسعة من المعرفة، ساعدها مجيء الطباعة إلى أوروبة، وساعدها التساؤل الذي جاء به الإصلاح الديني، وساعدها نمو المدارس، والجامعات ونمو المذهب الإنساني، إن هذه العلمنة يمكن أن تعد أنها قد أسهمت في هذه التغيرات، مثلما يمكن أن يكون قد أسهم فيها نمو التجارة، والمغامرة فيما وراء البحار، وسلسلة من الحوادث التي شجعت على البحث وروجت الرأسمالية.

ومع ذلك، ففي الوقت الذي عملت فيه هذه الأحداث على استثارة تغير راديكالي في المناخ الفكري الأوروبي، لا يمكن عدُّ هذا التغير أي شيء آخر غير اليقظة الأوروبية ـــ ولتكن اليقظة التي أعطتها تقدماً مؤقتاً على نظيرتها في الشرق الأقصى. ومن

(69) نيدهام 2004: 50.

المؤكد أن العلم لم يَعرِض ظهوره الأول في التاريخ في أوروبة في عصر النهضة، للسبب البسيط وهو أنه كان موجوداً في أماكن أخرى منذ عهد بعيد. والتمايزات التي يشتغل بها نيدهام، بين العلم الأول والعلم الحديث، والعلم والتقانة (نازع فيها، كما لاحظنا، إلفين من بين آخرين)، قد نتجت من عادة عدّ التطورات في أوروبة فيما بعد النهضة بوصفها أوج الإنجاز مع السعي إلى تبرير التفضيل الذي قد يبدو تحت ظروف أخرى تفضيلاً اعتباطياً. إن مشكلة نيدهام، حين تطرح في حد ذاتها، لا تكون موجودة. إن الأسئلة التي يجب أن تُسأل تشير إلى مسألة هل كان يجب عدّ التفوق الأوروبي، بالإشارة إلى العلم الحديث، حقيقة لا تقبل المنازعة أو لا يجب اعتباره كذلك؟ لقد علّمَنا نيدهام أن العلم الغربي لم يظهر في صحراء علمية، بل الأحرى أن أنظمة صلبة للمعرفة وجدت في أجزاء أخرى من العالم، وفي تقديره، لحقت بها أوروبة ولكن بعد سلبيتها الطويلة فقط. ويبقى السؤال مفتوحاً هل كانت القيادة الأوروبية قيادة منيعة لا تهاجم أم لا؟

وحقيقةٌ أن أوروبة استخدمت العلم استخداماً جيداً بعد النهضة حقيقةٌ لا تقبل المنازعة، ولكنها تحتاج إلى تفسيرات من نوع أقل في الميل إلى القطع من التفسيرات التي استعرضناها في هذا الفصل. وفي رأي إلفين، أن مشكلة نيدهام هي الآن بعيدة عن الحل أيضاً. وهو يختتم استعراضه باقتراح أن نقوم بالنظر إلى متغيرات أكثر تحديداً من تلك التي اختارها نيدهام. ويصر إلفين على «تقسيم» المتغيرات بأسلوب مختلف نوعاً ما عن المدخل الذي اختاره نيدهام للعوامل الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، وبالنسبة إلى الجامعات فهو يقترح أن ما تدعو الحاجة إليه لدعم المناقشة حول الميزة الأوروبية هو تحليل أكثر تحديداً للمؤسسات. وهو يسأل ما هو على وجه التحديد الذي كان يخص المؤسسات الأوروبية وقاد إلى التقدم العلمي السريع؟ وهو يزعم أن الحاجة تدعو إلى المدخل نفسه من أجل فكرة الاحتمالية التي يرى أنها واحدة من الأفكار العلمية التي لم تكن الصين قد طورتها رسمياً بحلول العام 1600. ومع ذلك، ففي الوقت الذي لم يكن فيه هناك تقرير للمبادئ العامة عن الموضوع، كان هناك معرفة عملية مهمة عن الاحتمالات مجسدة في استخدام ألعاب الاستراتيجية

على الألواح، التي سافر بعضها من الغرب مثل لعبة طاولة الزهر، وبعضها من الشرق قبل لعبة الدومينو. قد لا تكون تلك المعرفة العملية قد أُطِّرت بوصفها نظرية عامة بسبب أنها كونت سراً مهنياً للمقامرين. والمرء لا يذيع الأسرار التي تعتمد عليها معيشته، ولكن المقامرين كانوا يمتلكون العناصر التي كان يمكن لها أن تنتج «حساب التفاضل والتكامل الأساسي للاحتمالات». ونظراً إلى أن الأرقام لم تنشر أبداً، «وهكذا لم يحدث أبداً الترميز، والتعميم، والتقدم المرتبط عادة مع التوافر العام»[70]. وتوافر هذه الحالة مثالاً ممتازاً عن الطريقة التي يبدو أن التعابير المتعلّمة توضح بها مبادئ العلوم وتجعلها من هنا أكثر «نظرية»، وهي المبادئ التي يعتمد تطورها في نهاية المطاف على التطورات في نمط الاتصالات.

مرة أخرى تبدو فكر الشبكة مناسبة أكثر من التمايزات القاطعة التي تميل إلى تحديد كل تقليد بقطب واحد. وما نجده بعدئذ هو تركيز خصائص مختلفة في تقليد واحد في زمن واحد، يختلف على مر السنين، مع المزيد من النشاط «المحايد» المرتبط «بالعلم»، والمفيد مباشرة على نحو أكبر «للتقانة»، ولكن لا أحد منهما مميز تمييزاً كاملاً عن الآخر. كما لا أحد منهما يمكن أن يكون مرتبطاً ارتباطاً أحادياً مع قارة واحدة دون الأخرى.

هناك مشكلات أخرى داخل أصناف التقسيم الثنائي الذي لا يسمح بالتعددية والتناقض. وفي مقطع تأملي يرى نيدهام إمكانية وجود حل في الصين لبعض الأزمات الأخلاقية التي يفرضها «العلم الحديث»، لأن الصين كان لها طوال 2000 عام «نظام أخلاقي قوي لم تسانده أبداً تفويضات فوق طبيعية»[71]. وهو يشير هنا إلى الكونفوشية. ولكن أنظمة الإيمان الصينية أيضاً جسدت البوذية، وعبادة السلف، وآلهة أخرى[72]. وما افتقدته (وكان هذا مهماً للمعرفة، مثلما رأينا) هو وجود أيديولوجية

(70) إلفين 2004: 34.

(71) نيدهام 2004: 84.

(72) في وقت معين عزا نيدهام إلى الداوية (Daoism) دوراً مركزياً في تاريخ علم الصين ولكن الفكرة لم تبق شائعة الآن.

دينية مفردة مهيمنة، كما في المسيحية، أو الإسلام، أو اليهودية. تلك التعددية فتحت بالتأكيد الطريق إلى بحوث أوسع في «الطبيعة». ولكن كان هناك في الحقيقة العديد من القوى «فوق الطبيعية» و «التفويضات فوق الطبيعية». ويبرز نيدهام الكونفوشية ولكن ذلك مثال على الاتجاه إلى الإشارة إلى عنصر واحد (أكثر تعليماً) في مجمل من أنظمة إيمان المجتمع وليربط هذا المجمل مع النواحي الأخرى من الثقافة التي يحاول المرء أن يفسرها، مثلما يفعل عدد من المؤرخين وعلماء الاجتماع في طرق مختلفة. ولكن من الخطأ الواضح أن نغفل التنوع والتناقضات في أنظمة الإيمان في أي نقطة من الزمان، وهو خطأ يؤدي في النتيجة إلى تاريخ غير مرض.

والمشكلة ذات الصلة بالبحث التي ذكرتها من قبل المتعلقة باستخدام التمييز القاطع هي الميل (والأمر ليس أكثر من ذلك) إلى اعتبار مثل هذه التمييزات بوصفها دائمة أكثر مما يكون بالإمكان تبريره. ونيدهام بوصفه اختصاصياً في علم الحياة، يتجنب اللجوء إلى «العرقية» كما هي مفهومة عادة ولكن تاريخه متأثر غالباً بالإشارات إلى الميل الوراثي للاتجاهات الثقافية. وهكذا فهو يتحدث عن «أنبل غريزة[73] أخلاقية» لدى اليهود. في نقطة أخرى يكتب عن «العبقرية» الصينية[74]. وقد تكون هذه الاستخدامات مجازية ولكنها تبدو وهي تعرض اعتقاداً بيولوجياً تقريباً في الاستمرارية الثقافية، وهي فكرة تتطلب معالجة بصيرة مع الكثير من التعديل. وتعليقي هنا يبدو على اتفاق مع نقطة إلفين، وهي أن نيدهام يرى الثقافة والمجتمع الصينيين بوصفهما غير متغيرين على مرور الزمان، وهذا رأي غير تاريخي مطلقاً، وهو يفعل الشيء نفسه على المكان، ويعامل الإمبراطورية بوصفها متجانسة مثل دولة أمة. وهو يميل دائماً نحو الاستمرارية. مرة أخرى تستطيع الشبكة أن تكون دليلاً أفضل للذبذبات، والتغيرات، والرجعات إلى نماذج أسبق تحدث في العملية التاريخية[75].

ويمكن رؤية المشكلات مع التاريخ الاجتماعي لنيدهام واضحة على نحو خاص في تنبؤاته لمستقبل الصين. فبدلاً من نسخ الغرب، سيبدو تطوير «شكل اشتراكي من المجتمع

(73) نيدهام 2004: 85. الحرف المائل مني.

(74) نيدهام 2004: 69.

(75) انظر إنكار نيدهام «لمعاودة الظهور»، نيدهام 2004: 51.

متوافقاً مع ماضي الصين أكثر من أي توافق يمكن أن يكون عليه مجتمع رأسمالي»(76). ليس مؤكداً كيف كان نيدهام سيفسر الترتيبات الحالية في الصين، وهي الترتيبات التي لم يبق كثيرون يرونها بعد الآن ترتيبات «اشتراكية»(77). على أي حال، فإن أمثلة هونغ كونغ، وسنغافورة، وتايوان لا تبدو أنها تشهد لأي عدم تطابق من النوع الذي يفكر فيه هو. إن أصناف نيدهام محصورة جداً، للحاضر وللماضي على حد سواء.

وباستثناء فرط التوكيد فعلاً على الاستمرارية الثقافية أو التاريخة، هناك صعوبات أخرى حول محاولة نيدهام أن يشرح ما يراه هو تطوراً «فريداً» للعلم الحديث في الغرب، إلى جانب عصر النهضة، والبورجوازية، والرأسمالية. ودعني أصر على أن هذه لا تقلل مطلقاً التقدم الهائل الذي صنعه نيدهام في فهم الإنجازات الصينية. ولكننا هنا نقابل نفس المشكلة التي سوف نجدها مع رواية برودل عن «الرأسمالية» أيضاً، ومع مناقشة ويبر لطبيعة البلدة القروسطية، بالإضافة إلى رأيه عن الإسهامات البروتستانتية الجمالية. فكل هذه التفسيرات تعاني تركيزاً غير مبرر على أوروبة بعد عصر النهضة، التي رأت تطورات غير عادية في العلم والتقانة، إضافة إلى الحقول الأخرى. ولكن حين توضع هذه التطورات جانباً بوصفها «حديثة» في مقابل كل الصيغ الأخرى، تُطرح «مشكلة نيدهام» بطريقة قاطعة، أساسية تخفق في ترك متسع للتطورات اللاحقة في الاقتصادات، والكيانات السياسية والإنجازات العلمية للشرق. وتتطلب تلك التطورات نوعاً مختلفاً من الرواية التاريخية الثقافية الطويلة الأمد. فإذا أنت بدأت بأوروبة المعاصرة أو بالعلم الأوروبي بوصفهما النقطة المرجعية، فإن كل شيء عداهما ملزم بأن يبدو منحرفاً، وبوصفه مفتقراً إلى شيء ما. وتلك مشكلة عامة للمؤرخين الأوروبيين المعاصرين الذين ينظرون إلى الوراء أو إلى مكان آخر. وحينئذ يكتسب الاختلاف تقويماً سلبياً نوعاً ما، نظراً إلى أن العلم الأوروبي الحديث يصير هو المعيار وغيره لا يرقى إلى المعيار، ويصير الاختلاف إخفاقاً يحتاج إلى التعليل.

(76) نيدهام 2004: 65.

(77) ناقش بروك وبلو آثار الثورة الصينية الاجتماعية الاقتصادية على التاريخ الصيني في بروك وبلو 1999: 155 اف اف.

الفصل السادس

سرقة «الحضارة»: إلياس وأوروبة الحكم المطلق

لقد كُتب الكثير من تاريخ العالم على أساس الحضارة أو الحضارات، وعلى أساس الوحدات الكبيرة من مجتمع ما بعد عصر البرونز، وهي مجتمعات كان يُنظر إليها في الغالب بوصفها ثقافات تتصارع معاً بالطريقة التي ناقشها صامويل هنتنغتون[1]. ومن موقف عرقي إثني مركزي، يُنظر إلى الصراع بوصفه صراعاً ينجح فيه الغرب دائماً ويسود. وبعض العلماء الذين يمتلكون نفاذ البصيرة يدركون أن النصر، إذا كان يجب أن يُنظر إليه على أنه نصر في عالم متداخل متفاعل، قد يكون نصراً مؤقتاً في حين قد تنظر أيضاً قلة من العلماء إلى الإنجازات الخاصة بالقرون السابقة بوصفها متساوية أكثر مما هو مفترض في الغالب. والمزاعم العرقية الإثنية المركزية التي تغالي مغالاة أشد تتضمن لا عرض الميزة المعاصرة أو الحديثة فقط، بوصفها ميزة دائمة عملياً، بل تفسر تلك الميزة على أساس النواحي المتطورة من المجتمع الأوروبي فقط، وذلك على الأقل منذ القرن السادس عشر وقبل ذلك في الغالب بعهد طويل. والمثال المؤثر لمثل هذا المدخل هو دراسة عالم الاجتماع نوربيت إلياس، بعنوان: عملية التمدين أو التحضير[2]، (civilizing process) التي تتحدد فيها مقاصد المؤلف في توضيح هذه العملية بالتحديدات التي يقيد بها مدخله إلى الثقافات الإنسانية.

الحضارة أو المدنية كلمة تستخدم بطرق متنوعة. وهي تستخدم على نطاق واسع في مقابل البربرية، وكلا المفهومين يأخذ شكله المحدد في عالم الإغريق ورأي ذلك العالم في جيرانه في الشمال، وفي الجنوب، وفي الشرق. وهذا اللفظ الأخير، البربرية، بدأ درجانه في الحياة بوصفه فكرة عرقية إثنية مركزية إلى درجة عالية بالنسبة إلى

---

(1) هنتنغتون 1996.

(2) إلياس 1994 آ.

الآخر المحتقر، ولكنه أيضاً امتلك أساساً أكثر صلابة من ذلك، نظراً إلى أن سكان المدن (مدينة مدني حاضرة حضري) استخدموا لفظ «البربري» لوصف أولئك الذين سكنوا خارج أسوار المدن الحواضر، وهم أقرب إلى الممارسات الريفية. وفي النهاية فإن علماء علم الإنسان وعلماء الآثار الغربيين التقطوا هذا الزوج من الكلمتين من دون أي عنصر من التقويم الأخلاقي ليشير إلى «ثقافة المدن الحواضر»، إلى الحضارة، وإلى المجتمعات المعقدة التي كانت مستندة إلى زراعة المحراث، والإنتاج الحرفي، واستخدام الكتابة التي برزت في عصر البرونز في 3000 قبل العصر العام تقريباً[3]، وليشير بالبربرية إلى أولئك الذين يمارسون زراعة أبسط، هي زراعة المجرفة.

ولكن الاستخدام التقويمي استمر، مع ذلك، في الكلام العرقي الإثني المركزي العام. وفي الحالات الاستعمارية، سمع المرء باستمرار كلمة «بربري» على أفواه الأوروبيين ليشيروا بها إلى أعضاء الثقافات الأخرى التي كانوا على تماس معها وإلى «تقاليد» تلك الثقافات. واليوم يسمع المرء هذه اللفظة مستخدمة بتكرار مساو، وبشكل تحقيري دائماً، للمهاجرين من أراض أخرى أو للمقاومين النشيطين الذين لا يلعبون وفق القواعد العادية. واللفظة النظيرة «متمدن متحضر». عادت في سياق أوروبي بشكل أساسي في كتاب إلياس الذي لقي استحساناً واسعاً.

وهدفي في هذا الفصل هو أن أستخدم نوع المادة المتوافرة عن اليابان في مرحلة هيان، وعن الصين، وعن الثقافات الشرقية الأخرى لأتساءل عن حصر إلياس الحضارة في السياق الأوروبي المحض، وهو ما أعدّه «سرقة للحضارة» قامت بها أوروبة. وثانياً، فأنا أريد أن أضع مشروع إلياس في كتابه: عملية التمدين أو التحضير[4] جنباً إلى جنب مع خبراته في غانا التي علّم فيها قرب نهاية حياته وبهذا أوضح موقفه الأكثر عمومية نحو ما يشير إليه علماء علم الإنسان بأنه «ثقافات أخرى» (وخصوصاً «غير المتمدنة»، «البربرية») وذلك بقصد إظهار طبيعة الرضا عن النفس المميزة لهذا

(3) تشايلد 1942.

(4) إلياس 1994 آ [1939].

المدخل[5]. وثالثاً، فإن بعض الاعتبارات المنهجية تبدو مناسبة لشرح المسافة الفاصلة بين البيانات التي كانت متوافرة لإلياس واستنتاجاته التفسيرية. وسيعدّ بعضهم نظرية إلياس بوصفها بالية قديمة ولكنها ما زالت تحظى باتّباع مهم في فرنسا، مثلما هو في عمل المؤرخ البارز روجر شارتير، وفي البلاد الواطئة، وفي ألمانيا، وفي صفوف علماء الاجتماع في بريطانيا التي تقوم فيها زمرة من الأتباع المثيرين للاهتمام بنشر مجلة فيغوريشنز (Figurations). وتستمر نسخ جديدة من أعماله في الظهور وتثير سؤال الدراسة المقارنة للحضارة بشكل حاد.

ويتخذ مشروع إلياس نقطة البداية له تصريح كانط الذي يقول فيه «نحن متمدنون متحضرون إلى النقطة التي نكون فيها محمَّلين فوق الطاقة بكل أنواع اللياقة والاحتشام»[6]. وكلمة «نحن» هي أوروبة. ودراسته الفعلية تبدأ بمناقشة «الأصل الاجتماعي لتصورات ««الحضارة»» و««الثقافة»»، أي، كيف تطورت الفكرة الشعبية العريضة جداً عن الحضارة في ألمانيا إلى لفظ شبيه تحليلي. وفي هذا الرأي نحن متمدنون متحضرون، والآخرون متوحشون ـ أو وثنيون (سكان الريف) أو هم فوق ذلك الطبقة الدنيا المحرومة الرثة (البروليتاريا) في وسطنا. وهو يرى مفهوم الحضارة (في وظيفته العامة وفي صفته المشتركة) بوصفه معبراً عن «الوعي الذاتي للغرب»، ملخصاً كل شيء يرى الغرب فيه نفسه متفوقاً على المجتمعات الأخرى وبوصفه مشيراً إلى شخصيته الخاصة في العلاقة مع التحديث. (ولفظ التحديث هو لفظي، أما هو فيشير إلى «تقدم الغرب»)[7]. وفكرة التقدم هذه فكرة ينتقدها

(5) كتبت نسخة من هذا الفصل في الأصل بصفة تعليق إثنوغرافي (علم دراسة الثقافات ووصفها)، حين تواجهت مع نوربرت إلياس في غانا في سياق استذكارات عن تلك البلاد كان قد نشرها في سلسلة من المقابلات. وقد أدى بي الأمر إلى التوسع في مسألة مداخل علم الاجتماع وعلم الإنسان التي أثارتها إقامته المؤقتة هناك، وإلى أن أدرس تلك الخبرة على أساس نظريته الواسعة عن «عملية التمدين، التحضير». ثم طُلب مني لاحقاً أن أتوسع في هذه الملاحظات الأخيرة في علاقتها مع موقفه النظري وموقف المنظرين الاجتماعيين الكبار في القرن العشرين.

(6) كانط 1784. إلياس 1994 آ [1939]: 7.

(7) إلياس 1994 آ [1939]: 4.

هو في عمل علماء الاجتماع الآخرين[8] ولكنه هنا يبرر استخدامه هو لها بالزعم أنه يستخدم كلمات الناس أنفسهم. إن تبني مصطلح الفاعل يسهم إسهاماً واضحاً في المظهر المتصل بالمركزية الأوروبية في عمله، نظراً إلى أن المتحدثين أوروبيون. وتكون النتيجة هي أن الاستخدام يصل إلى أن يبدو مشابهاً جداً للطريقة التي وصل فيها مذهب الإنسانية في بعض الدوائر إلى أن يشير إلى إنجازاتنا المحددة الخاصة بنا في وقت عصر النهضة أو قبل ذلك.

إن محاولات إلياس الرامية إلى جعل المفاهيم الحضارية والثقافية تبدو تاريخية، أي، «يؤرخها»، هي محاولات تثير الاهتمام، وذلك نظراً إلى أنه، وعلى نقيض المفاهيم العلمية، يفهم استخدام المفاهيم الحضارية والثقافية بوصفه استخداماً مرتبطاً ارتباطاً لا سبيل إلى الخلاص منه مع سياق اجتماعي معين. ولكن ذلك الاعتبار يعقد الاستخدام التحليلي للمفاهيم تعقيداً كبيراً لأنه يقوده إلى اتخاذ موقف مستند استناداً محضاً إلى السياق الاجتماعي الغربي. الحضارة هي كل شيء يعتقد الغرب أنه حققه، إضافة إلى المواقف المرتبطة بذلك. ولكن المجتمعات المعقدة الأخرى آنئذ تملك وجهات نظر مشابهة حول إنجازاتها بالنسبة إلى الآخرين. ومن هذا الوجه، فإن استخدامه مختلف جداً عن الاستخدام الذي تبناه مؤرخو المجتعات الأولى، التي كانت فيها الحضارة مرتبطة مع كلمة «مدني حضري» (civil) بطريقة أخرى فعلاً (مثل «الطبقة الأرستوقراطية» نوعاً ما) ويشير إلى ثقافة المدن الحواضر، نتيجة الثورة الحضرية من عصر البرونز. يجب علينا أن نفهم مساعي إلياس في إطار مرجعي، تقويمي، مختلف اختلافاً كاملاً.

إن ادعاء إلياس يشير إلى بروز كل من أنماط السلوك الاجتماعية والنفسية. وفي الحالة الأولى يتحدث إلياس عن «الأصل الاجتماعي»، وفي الثانية عن «الأصل النفسي». وادعاؤه هو أن السلوك، بعد العصور الوسطى، كان مراقباً من الناحية الاجتماعية مراقبة متزايدة، وهو ما قاد إلى الأصل الاجتماعي لمشاعر الخجل والحشمة، وإلى السلوك المتمدن، على نحو أكثر عمومية. وهذه المشاعر والسلوك

(8) إلياس 1994آ [1939]: 193.

المتمدن تصير مع الوقت مستَدخَلة، وتتحرك آليات الحضارة من القسر الخارجي إلى الرقابة الداخلية، ويصير الخجل إحساساً بالذنب (وهي فكرة تتصل بفرويد). والعملية كلها ابتداء من الشعب الطبيعي، أو «شَعْب الطبيعة» (Naturvolk) حتى الحضارة كانت قد استُكمِلت مرة واحدة في التاريخ - في أوروبة الحديثة. وبحسب ما يراه إلياس، فإن أصل هذه التطورات موجود في التحول من المجتمع الإقطاعي إلى مجتمع الحكم المطلق. وهو تحول يصير فيه التنظيم الاجتماعي أكثر تدرجاً هرمياً طبقياً وأكثر تعقيداً من كل الأزمان، وقد فرض التنظيم تحديدات أضيق على السلوك الذي صار مع الوقت سلوكاً مستَدخَلاً.

وقبل السير قدماً في تحليل ادعاءاته، فإن إلياس يبذل وسعه لكشف اهتماماته النظرية والمنهجية. فهو مهتم على نحو مخصوص بالطريقة التي صار فيها النمط المهيمن من علم الاجتماع السائد في أيامه - وهو يشير بالدرجة الأولى إلى تالكوت بارسونز - هو علم اجتماع «الدول» (الساكن)، ونحى جانباً دراسة مشكلات التغيير الاجتماعي الطويل الأمد، و «الأصل الاجتماعي وتطور التشكيلات الاجتماعية من كل الأنواع»[9]. وكان أحد إنجازات إلياس أنه أبقى تقليد علم الاجتماع التاريخي حياً، وهو التقليد الذي رفضه كثيرون من «ما بعد الحداثيين» ومن آخرين، وهو التقليد الذي كان ممثلاً في أعمال ماركس وممثلاً فوق كل أولئك بأعمال ماكس ويبر[10].

وأنا لا أرغب في أن أقترح أن المقارنة هي الاستراتيجية الوحيدة التي يستطيع التاريخ، وعلم الإنسان، والعلوم الاجتماعية أن تتبناها. فمن الواضح أن هناك مكاناً

(9) إلياس 1994 آ [1939]: 190.

(10) وذلك لأن إلياس كان قد اشتغل مع أخيه، ألفريد ويبر، وكان قد التحق بدائرة ماريان ويبر في هايدلبيرغ، وبذلك صار مساعداً لعالم الاجتماع كارل مانهايم، الذي تصادف أن التقى به ثانية في لندن. وطبق إلياس ذلك المدخل على الموضوع الفاتن عن «آداب السلوك». وهو أيضاً مشغول جداً، كما رأينا، بالتطور مع مرور الزمان. تلك كانت القضية، ولكن بارسونز رأى مزايا في التحليل المتزامن للفعل الاجتماعي. وفي الحقيقة أن التحليل مع مرور الزمان، في أعمال مؤلفين من أمثال كونت، وسبنسر، وماركس، وهوبهاوس، قد استبعده إلياس بنفسه وكان ذلك في جزء منه بناء على أساس من البينات، وفي جزء منه بسبب أيديولوجية كانت قد افترضت أن التطور كان دائماً نحو الأفضل، حركة في اتجاه التقدم.

لأولئـك الذين يرغبون التركيز على قبائل النوير، وعلى الإطار الأوسـع من دراسـات الشـعوب النيلية، أو على بوسنة (Bosnia) القرون الوسطى، وعلى أنماط السلوك في أوروبة عصـر النهضة كذلك. وقد يكون هناك أيضاً مكان من أجل نمط من التساؤل لا يشمل لا الدراسة المكثفة ولا المقارنة المنهجية، ولكنه يتضمن تأملاً عاماً في القصة الإنسـانية. وأنا نفسـي أفضل أن أرى هذا مدرجاً تحت تسـمية منفصلة، وعلى سبيل المثال فإن «علم الإنسـان الفلسفي» مثلما مارسه هيبرماس تسمية محتملة هنا. ولكن إذا كان المرء يريد أن يقول شيئاً ما حول الخلافات بين أنواع معينة من المجتمع (كيفما عُرّف) أو ليضمّن في الجملة وجود مثل هذه الخلافات العامة، فليس هنـاك في الواقع بديل للمقارنات المنهجية. وفي كتاب حديث يقر بوميرانز أن الكثير من نظرية المجتمع الكلاسيكي كان مركزية أوروبة ولكنه يجادل في أن:

البديـل المفضـل لدى بعض العلمـاء «بعد الحداثيين» في الوقت الحاضـر المتخلين عن المقارنة بين الثقافات تخلياً كاملاً والمرَكّزين تركيزاً حصـرياً تقريباً على كشـف العرَضـية، والخصوصـية، وربما على عدم قابلية اللحظات التاريخية لأن تعرف ـ هو بديـل يجعل من المسـتحيل ولو الاقتراب فقط من العديد من أهم الأسـئلة في التاريخ (وفي الحياة المعاصـرة). ويبدو أن من الأفضـل كثيراً بدلاً من ذلك مواجهة المقارنة المنحازة بمحاولة إنتاج مقارنات أفضل.

وذلـك برؤية كلا الجانبين من المقارنة بوصـفهما انحرافات لا برؤية طرف واحد بوصـفه المعيـار[11]. يجب أن تبقى تلـك الغاية هدفاً مهماً بالنسـبة إلى جميع العلوم الاجتماعية، وهو الهدف الذي يحضنا عمل ويبر وإلياس على الاشتغال به.

على الرغم من المشكلات المتصلة بنواح من هذا المدخل، كان إلياس قد امتلك بعض التأثـير في تطور التحليل السوسـيولوجي، ولكن ذلك كان دائماً في السـياق الأوروبي. وأحد الأمثلة هو دراسة مينّيل المثيرة للاهتمام عن تطور الطعام في فرنسا وإنجلترا، وهي دراسـة تاريخية في محتواها، ولكنها أُعطِيت إطاراً سوسـيولوجياً. وأحد مظاهر

(11) بوميرانز 2000: 8.

ذلـك الإطار هو «علم اجتماع الأَشـكال» الخاص من نوربـرت إلياس، وهو العلم الذي يعتبر أصيلاً لمدخل نوربرت إلياس ولكنـه في الحقيقة غامض على الأصح.

كلمـة «عمـل الأَشـكال» (Figuration) مسـتخدمة لتشـير إلى الأنماط التي يرتبط الناس بها معاً في جماعات، ودول، مجتمعات ـ أنماط من الاعتماد المتبادل الذي يشـتمل على كل شكل من التعاون والنزاع، وهي نادراً ما تكون ساكنة أو غير متغيرة. ضـمن تشكّل متطور للأشكال الاجتماعية، تكون أنماط السلوك الفردي، والأذواق الثقافيـة، والفِكَـر الفكريـة، والتـدرج الطبقـي الاجتماعي، والسـلطة السياسية والتنظيم الاقتصادي، تكون كلها متشابكة إحداها مع الأخرى في طرق معقـدة تتغير هي نفسـها على مرور الزمان بطرق تحتـاج إلى أن تبحث. والهدف هو توفير تفسير يتصل «بالأصل الاجتماعي» للكيفية التي يتغير بها عمل الأشكال من نوع معين إلى آخر...[12].

إن إلياسـ، مثله مثل مينّيل، ينتج بعض علم الاجتماع التاريخي المثير للاهتمام عن أوروبة. وذلك بالضـرورة يتضمن تحليل الأحداث على مر الزمان، وإن التغير والاسـتمرارية همـا ما يحاول أن يعالجهما في تقديم فكرة «عمل الأشـكال». ولكن مـا الـذي تفعله الفكرة، في الحقيقة، ولم يكن قـد فعله عدد كبير من مفاهيم علم الاجتماع وعلم الإنسان؟ القليل جداً. وزيادة على ما تقدم، هناك دائماً مشكلة مع عمل إلياس وهي أن أعمال الأشـكال، مثل الحضـارات، له أسـاس مقارن صـغير. ويشـير مينّيل إلى اقـتراح إلياس[13] «إن إحدى خصوصـيات المجتمع الغربي هي أن تخفيض الاختلافات في الثقافة والتصـرف كان قد نُسِّق لينسجم مع الاختلاط المشـترك للصفات المسـتمدة في البدء من مسـتويات اجتماعية مختلفة»[14]. وأنا أشك كثيراً جداً في أن يكون هذا الملمح ملمحاً غربياً على نحو فريد خاص بأوروبة،

(12) مينيل 1985: 15 ـ 16.
(13) إلياس 1994 آ [1939]: 2، 252 ـ 6.
(14) مينّيل 1985: 331.

وبالتأكيـد لم يُقدّم الكاتـب أي ظل من برهان[15]. ولا عرض علينا أي فهم لا في عمله الأصلي ولا في تعلقياته على غانا، عن مدى المجتمع الإنساني، أو السلوك الإنساني، أو عمل الأشكال جملة. وفي حين يستطيع المرء بالتأكيد أن يعمل عملاً علمياً قيماً من دون مثل هذا الفهم، فإن غيابه يمنع منعاً جدياً التحليل لملمح عام مثل «عملية التمدين».

ويجادل إلياس، وفي رأيي إنه يجادل بحق، أننا يجب أن ننحي الأيديولوجية جانباً من العلوم الاجتماعية، وأن نحاول أن نحسن القاعدة المبنية على الحقائق. ولكن المشكلة مع دراسته هي أن القاعدة المبنية على الحقائق محددة ـ وهو غير واضح في دراسته السابقة إلى أي مدى تكون فكرة «التقدم» أصيلة لمفهومه للحضارة، وللمركزية ولاستدخال القيود في تطور السلوك. لقد كان هناك الكثير من النقاش لطبيعة مفاهيم إلياس عن «التقدم» وعن «العملية» وعن علاقتهما بالأفكار السابقة عن التحول والتطور، ولكنه في كتابه الكبير يعالج بالتأكيد التحول المتَّجِهي على مرور الزمان، في كل من المجتمع والشخصية.

وهو أيضاً يلفت الانتباه إلى ضآلة العمل في «بنية المشاعر الإنسانية وضوابطها» إلا من أجل «أكثر المجتمعات تطوراً اليوم». ويقدر الحاجة إلى الدليل من مجتمعات

(15) لقد قدم هانس ـ بيتر دُور نقداً وتقويماً أكثر تفصيلاً، ورد عليه رداً حساساً كل من مينيل وغودزبلوم (1977). وفي رأيي أن محاولة إظهار إلياس بوصفه مهتماً، من الناحية الفكرية والتجريبية، بالشرق وبالآخر، هي محاولة فاشلة فشلاً أساسياً. لقد بدأ من وجهة نظر ويبرية، كما حاولت أن أظهر، في كل من الملاحظات الافتتاحية في هذا الكتاب وفي خبراته الإفريقية، ولم ينجح أبداً في التغلب على رؤية أوروبية مركزية. وفي ملاحظاتهما اللاحقة، قام كل من المؤلفين هذين بتعديل أفكار إلياس، قام مينيل بذلك عن طريق التشديد على العملية المعاصرة من نقض الحضارة، وقام غودزبلوم بذلك بإعادة «الحضارة» إلى الوراء لا إلى القرن السادس عشر ببساطة وإلى «تشكيل الدولة»، أو إلى عصر البرونز ومدنه، بل إلى اختراع الإنسان للنار، وهو الذي رآه بعضهم البداية للثقافة نفسها. وأول تعديل يعتني بخبرة النازية، والثاني هو استبعاد غانا و«شعب الطبيعة». وكلا التعديلين يشير إلى اتصال نقدي وتقويمي بالموضوع ويجري، كما أعتقد، في اتجاه مختلف عن الاتجاه الرئيس الذي تدفع فيه مناقشة إلياس.

أخـرى، ولكنــه يرى أنــه قد عالج المســألة، في كل ما يخص التفريق عند المسـتوى الاجتماعي السياسي («ضوابط الدولة») وما يخص العلاقة مع التغيرات الطويلة الأمد في ضـبط المشـاعر، وكون هذا الأخير ظاهراً في الخبرة «في شـكل تقدم في عتبة الخجل والتقزز». إن فكرة مثل هذا «التقدم» فكرة حاسـمة. فعلى الرغم من أنــه يرغب في أن يُحِـل نموذجاً أكثر اسـتناداً إلى التجريبية، محـل نظريات علم الاجتمـاع التـي تهيمن عليها مـا وراء الطبيعة، على الرغم مـن ذلك، فهو يرفض فكرة التحول والتطور «في معنى القرن التاسـع عشـر» أو «التغيير الاجتماعي» غير المحدد في معنى القرن العشـرين[16]. وهو على العكس من ذلك ينظر إلى التطور الاجتماعـي في واحـد من تجلياته، وهـو بالتحديد عملية تشـكيل الدولة على مدى عدة قرون مع العملية المعاصـرة من الحضـارة المتقدمة، وأي شـيء آخر يبدو أنه منتج من شـعب الطبيعة. ويزعم أنه بذلك «يضـع الأسـاس لنظرية سوسيولوجية غير عقائدية مسـتندة إلى التجريب للعملية الاجتماعية على وجه العموم وللتطور الاجتماعي على وجه الخصـوص»[17]. ولابد أن يكون المرء قد توقع أن يكون شعب الطبيعة غير المحدد إلا بإجمال عام هو أول ضحية لمثل هذا البحث. ومع ذلك، فهو يستمر بالقول إن التغيير الاجتماعي (منظوراً إليه بوصفه «بنيوياً») يجب أن يعتبر متحركاً نحو «تعقيد أكبر أو أصغر» على مدى عدة أجيال[18].

وليس من السهل مناقشة قابلية هذه النظرية للتطبيق على سياقات أخرى بسبب عموميتها الكبيرة. وفي الوقت نفسه فإلياس يحصر فكرة تشكيل الدولة والحضارة بالمرحلة الحديثة في أوروبة. ومن وجهة نظر نظرية فإن مثل هذا التركيز الأوروبي المحض غير قابل للتأييد، وخصوصـاً حين كان الكتاب الألمان الآخرون يناقشـون عملية تشـكيل الدولة (من أمثال عالم علم الإنسـان روبرت لوي) في سـياق أرحب بكثير.

---

(16) إلياس 1994 آ [1939]: 184.

(17) إلياس 1994 آ [1939]: 184.

(18) إلياس 1994 آ [1939]: 184.

عملية التمدين

يبدأ إلياس كتابه الكبيرة بهذه الكلمات: «أنماط السلوك المعدّة نموذجيةً للإنسان الغربي المتمدن هي الأنماط المركزية لهذه الدراسة». ومقولته هي أن أوروبة، في مرحلة «العصور الوسطى ـ الإقطاعية»، لم تكن متمدنة. إن «تمدين» الغرب جاء فيما بعد. كيف تغير السلوك و«الحياة المتصلة بالمشاعر» بعد العصور الوسطى؟ وكيف نستطيع أن نفهم «العملية النفسية للحضارة»؟ وهو يزعم، على وجه التحديد، أن هناك تحولاً حدث في «مشاعر الخجل والحشمة»، وأن معيار ما يطلبه المجتمع وما يمنعه قد تغير. إن عتبة الاستياء المغروس اجتماعياً قد تحركت، وهكذا فإن سؤال «الأصل الاجتماعي» يخشى الظهور بوصفه واحداً من المشكلات المركزية لعملية التمدين، التي تتسم باستدخال الجزاءات الاجتماعية. ويقترح أن بعض الشعوب، تبدو أقرب إلى أن تكون مثل الأطفال، أقل نضجاً منا أنفسنا، ولم يصلوا المرحلة نفسها في العملية التمدينية. وفي الوقت الذي لا يزعم فيه إلياس أن «نمط سلوكنا المتمدن هو أكثر تقدماً من كل أنماط السلوك الممكنة إنسانياً»، فإن المفهوم نفسه عن المتمدن، مع ذلك، «يعبر عن وعي ذاتي للغرب»[19]. وبهذا التعبير يسعى المجتمع الغربي، كما يلاحظ إلياس، إلى أن يصف تفوقه.

وهو يلفت الانتباه إلى «فكرة أن الناس يجب أن يسعوا إلى أن ينسجم أحدهم مع الآخر وإلى أن يظهروا اهتمام أحدهم بالآخر، وأن الفرد لا يجوز له أن يستسلم أحياناً لعواطفه»، وأن الفكرة تبرز في كل من فرنسا، وخصوصاً في أدب البلاط، وفي إنجلترا[20]. وقد نُظر إلى هذه الأفكار بوصفها غائبة من المجتمع الإقطاعي وناشئة من حياة بلاط الملكيات ذات الحكم المطلق في أوروبة بعد القرون الوسطى، و«المواقف الاجتماعية المرتبطة بذلك، والحياة في العالم، أدت في كل مكان في أوروبة إلى مبادئ مرتبطة وأنماط من السلوك». وبكلمات أخرى فقد نُظر إلى عملية التمدين بوصفها مرتبطة مع «تحديث» أوروبة.

(19) إلياس 1994 آ [1939]: 3.

(20) إلياس 1994 آ [1939]: 27.

وجزء من هذه العملية كان تطور السلوك مع صعود الدولة من عصر النهضة إلى الأزمنة الحديثة، مع صيرورة الوظائف الجسدية مخفية أكثر من أي وقت مضى، في الكلمة وفي الفعل معاً، وبالتدريج صار يجري إدخال الوسطاء بين الطعام والفم، مع تحويل الحركات، والإيماءات، والأوضاع إلى أمور رسمية عن عمد. ويأتي الدليل من الكتب المرشدة في السلوك (وهي الكتب التي يعتقد إلياس أن علينا أن نأخذها على محمل الجد أكثر مما نسميه الآن «كتب آداب السلوك») الإتيكيت، أو من «كتب المهارة الاجتماعية» الفرنسية، ومن المصادر المكتوبة والمرئية كذلك. والتعليمات والسلوك كلاهما كانا مستندين إلى الطبقة، وكانا يستهدفان العناصر العليا من المجتمع، أو بالأحرى تعليم العناصر الوسطى ماذا يجب على العناصر العليا أن تفعل. مثل هذه الكتب الإرشادية، مثل العديد من الكتب عن الطبخ والأشكال الأخرى من السلوك المتدرج الطبقي، هي كتب موجهة إلى البورجوازية لا إلى طبقة الأرستقراطية نفسها، إلى أولئك الذين يريدون أن يكونوا أرستوقراطيين لا إلى الذين هم أرستوقراطيون. وفي الوقت نفسه فهم يميزون «العليا»، عموماً عن «الدنيا»، وخصوصاً حين كانت هذه المجموعات، أو مكونات منها، في طور عملية تغيير موقعها في المجتمع.

إن إحدى المشكلات مع عرض إلياس، هي أنه في الوقت الذي كانت فيه بعض العناصر في هذا السلوك، مثل استخدام الشوكة، عناصرَ جديدة بشكل واضح بالنسبة إلى أوروبة، كانت مظاهر لافتةٌ للنظر من هذه الأنماط من السلوك تذكِّر بالنماذج الكلاسيكية السابقة. ومثل هذه النماذج لعبت على نحو واضح دوراً مهماً في مسار عصر النهضة في أوروبة، وهي النهضة التي كانت في طرق عدة منها إعادة ولادة لا ولادة (أصل اجتماعي)[21]. وكما هي الحال مع العديد جداً من وجوه الثقافة الأوروبية، كانت المجتمعات تدخل عبر عملية من إعادة الحضارة، لا إعادة الخلق فقط وإنما إعادة إرجاع ما كان قد فُقِد غالباً بعد انهيار روما. والاختلافات العليا ـ الدنيا لم تختف طبعاً في العصور الوسطى، ومن ذلك أيضاً قبل المدة التي رأت تطور «آداب السلوك» وشرف الفروسية. وعلى الرغم من ذلك، وطوال مدة كبيرة في الغرب

(21) يكتب إلياس عن الأصل الاجتماعي لمفهوم الحضارة، وللمؤسسات (الحكم المطلق)، وعن الأصل الاجتماعي للقوانين كذلك. ويبدو أنه يشير إلى أصولها في ما هو اجتماعي.

القروسطي كان القليل من التشديد قد أُعطي للثقافة البورجوازية، إلى ثقافة البلدات («الحضــارة»)، التي كانت موجودة في العالم الكلاسيكي. بل اختفت بعض التجمّلات المتصنَّعة، في صفوف النبلاء أيضاً.

يحــاول إلياس أن يقدم روايــة لأحداث الحياة الأوروبية الاجتماعية بعد العصــور الوسـطى. وعلى الرغم مــن أنه مهتم بالتغيرات الاجتماعية السياســية بعد الإقطاع، فهــو لا يجعل التحول الاجتماعي الاقتصــادي الكبير «للرأســمالية» أو التصــنيع أمراً مركزيــاً لدراســته، مثلما فعــل ماركس وويبر. وهــو يرفض عمل المفكر الأول بســبب تماهي المؤلف مع الطبقة العاملة الصــناعية وبســبب إيمانه بتقدم الجنس البشــري، في حين أن الطريقة التاريخية للمفكر الأخير في إقامة أنماط مثالية هي طريقة جرت ضــد اهتمام إلياس بالعملية لا بالتجريد، والتمييز، والفصــل. وفي مقابل «الحضارة» فيما بعد، فإن اهتمام إلياس أخذه إلى الخلف إلى العصــور الوســطى في أوروبة، وما حــدث قبــل ذلك، وفي أي مكان آخــر لم يلق منه إلا اكتراثاً ضــئيلاً، فهو لا يتعامل مع الحضارة لا في المرحلة الكلاسيكية، ولا في الشرق.

هذه المقولة تُعالجَ بوصــفها مسألة التطور الأحادي الخط الذي أقلع في زمن عصر النهضــة. ونتيجــة لتجاهل عملية الحضــارة في ثقافات أســبق أو في ثقافــات أخرى، فهــو تطور يصــل إلى أن يُنظَر إليه بوصــفه مظهراً من الحداثة، وبوصــفه جزءاً من عملية شــاملة يجب أن تتضــمن التغــيرات الاجتماعية الاقتصــادية التي تميز مجيء الرأســمالية (في الرواية الويبرية أو الماركســية) إضــافة إلى تطورات أنظمة المعرفة، ويعطي إلياس لهذه الأمور انتباهاً غير كاف. ومشكلة أخرى مع روايته هي أن نوع القيد وآداب الســلوك (الإتيكيت) التي تجلت في الكتب الإرشــادية التي فحصــها إلياس هي ملمــح لكل الأنظمة الكبيرة للتدرج الطبقي. وأنا أعني بالأنظمة الكبيرة تلك المرتبطة بحضارات ما بعد عصر البرونز، التي امتدت من آسيا الشرقية حتى أوروبة الغربية، وفي الحقيقة إلى ما وراء تلك المساحات إلى أجزاء من إفريقية ومجموعات الجزر في المحيط الهادئ لأن الدعاة المســلمين نشــروا أشكالاً جديدة من السلوك «المقيَّد»، ومن جملته ممارسات معينة عن النظافة، نشروها إلى ثقافات عديدة أخرى، مثلما حدث

كذلك في الصين حين نشَرت المؤسسات التعليمية آدابَ سلوك الكونفوشية وشعائرها، وأيديولوجياتها عبر تلك الأراضي الشاسعة. بل ربما خارج ذلك المدى أيضاً، وذلك أنه في دول إفريقية التي كانت أكثر «مساواة ثقافياً» ولكنها دول متدرجة طبقياً، فإن السلوكيات الخاصة من هذا النوع لا تكون مرتبطة بالجماعات («الطبقات») بقدر ما هي مرتبطة بشاغلي المناصب الأفراد، بالزعماء على سبيل المثال، وهذا مثال آخر من نوع التقييد الذي يلاحظه إلياس، وهو غير مرتبط بالتدرجات الطبقية مثل تلك التي حددت مجتمعات أوراسيا المتدرجة طبقياً. ويشير هذا الاقتراح إلى ضعف رأيه التطوري المحدد، ولايشير طبعاً إلى كل الآراء التطورية، وإنما إلى تلك الآراء التي تأخذ التطورات القصيرة الأمد نسبياً في أوروبة نموذجاً لها وترى ظهور السلوك المتمايز طبقياً (في موقف ثقافي محدد) حدثاً فريداً لا عملية متكررة.

وهذا التركيز الأوروبي والبغض الشديد للتجريد يميزه أيضاً عن عالم الاجتماع الفرنسي دوركهايم[22]. وقد قام ماركس وويبر بالتأكيد بدمج مادة عن آسيا في عملهما، وهما في الحقيقة رأيا ذلك أساسياً لتعليل تطور الرأسمالية في أوروبة. وقد عرفا القليل نوعاً ما عن «ثقافات أخرى (أبسط)» بطريقة أكثر عمومية. ولكن دوركهايم عرف عن ثقافات أخرى، وعمل على خلفية أوسع بكثير في تأمله في التطور الإنساني ودراسته. وعلى الرغم من أن إلياس يناقش مراراً تقسيم العمل، فهو يخفق في أن يشير إلى العمل المقارن الواسع لعالم الاجتماع الفرنسي المؤثر، ويركز فقط على الأحداث في المرحلة الحديثة المبكرة من منظور أضيق. ولو كان قد فعل ذلك، مع الإقرار باهتماماته النفسية القوية، لربما كان صرف انتباهاً أكبر إلى المظاهر المستَدخَلة من تقسيم العمل التي أخذها دوركهايم بالحسبان تحت عنوان التضامن العضوي والميكانيكي، والصفة الأولى تشير إلى طبيعة العلاقات في المجتمعات البسيطة، غير المتمايزة، والصفة الثانية تشير إلى الطريقة التي ترتبط بها الجماعات ويرتبط بها الأفراد معاً في جماعات معقدة. وناقش هذه الأشكال من تقسيم العمل تحت عنوان من الكثافة الأخلاقية، وهو مفهوم سانده علماء الإنسان من أمثال إيفانز ـ بريتشارد. وبالنسبة

(22) إلياس 1994 آ [1939]: 3.

إلى إلياس أيضاً كان الاهتمام بالأصول الاجتماعية موازياً دائماً للاهتمام بالأصول النفسية[23] نظراً إلى أنه يرى، بحق، الجانبين الداخلي والخارجي، والاجتماعي والفردي، بأنهما يكونان جانبين لقطعة النقد نفسها إلى درجة كبيرة جداً.

وعلى الرغم من فقدانه العمق التاريخي الطويل الأمد من وجهة نظر التحليل الثقافي، فنحن نحتاج مع ذلك إلى أن ندرس دراسة جادة تشديد إلياس المستمر على الأصل الاجتماعي، وعلى اهتمامه بظهور المؤسسات التي رفضها في القرن العشرين علماء الإنسان الذين يعالجون ثقافات ما قبل التعليم لكونها ذات قيمة ضئيلة أو لكونها بلا أي قيمة. ومع ذلك فقد كانت هذه مشكلة كشفها البحث التاريخي لإلياس. فالمظاهر النفسية هي لا محالة أكثر إشكالاً في البحث بسبب طبيعة الدليل ولكن ظهور المؤسسات، يشكل حقلاً صحيحاً تماماً للبحث، شريطة أن يكون هناك بعض الأساس التاريخي المعقول، أو المقارن، أو النظري أيضاً.

وهذا يستحضر لنا أيضاً المثال المركزي، أي، الأصل الاجتماعي للحكم المطلق[24] الذي يراه بدوره، مثل أندرسون في عمله: نسبُ دولة الحكم المطلق[25]، بوصفه يشغل «موقعاً رئيساً في العملية الكلية للحضارة» وهو مشابه بوضوح لفكرة الاستبداد التي ناقشناها في الفصل الرابع. إن عملية تشكيل الحكم المطلق مرتبطة مع الطريقة التي «حدث بها التقييد والاعتماد المتبادل المتزايدين» وتشير إلى النقاش الكانطي حول كون الإنسان المتمدن مثقل «بحمل فوق الطاقة» من «اللياقة الاجتماعية» التي رأينا أنها مركزية لكل مشروعه في مجمله. إن الأصل الاجتماعي، التطور الاجتماعي، مترافق دائماً «بأصل نفسي» مستَدخَل، والقيود الاجتماعية للحكم المطلق مترافقة بسيطرة من الأنا العليا. إن لجوءه إلى المفاهيم الفرويدية مؤشر إلى حقيقة أنه يتخذ رأياً من التقدم الاجتماعي شبيهاً برأي ذلك الكاتب في كتابه: الحضارة ومساءاتها[26].

(23) على سبيل المثال، في ص 26.

(24) إلياس 1994 [1939]: 269.

(25) أندرسون 1974 ب.

(26) إلياس 1994 آ [1939] 249. على الرغم من عدم وجود الإشارة إلى أي مرجع معين من فرويد في النسخة الأصلية، فقد تم تصحيح هذا الغياب في هامش لاحق أقر فيه بالدين على نحو كامل.

المصدر المشترك للفِكَر التي استمد منها إلياس وفرويد مشار إليه في كتاب فرويد: مستقبل وهْم[27]، الذي وصفه المترجم والمحرر الإنجليزي، جيمس ستراتشي، بأنه يعتمد على «الخصومة التي لا سبيل إلى إصلاحها بين طلبات الغريزة وتقييدات الحضارة»[28] «الحضارة شيء كان قد فرض على أكثرية مقاومة من أقلية فهمت كيف تحصل على امتلاك وسائل السلطة والثروة»[29]، أي من الناحية النمطية تحت ظروف الحكم المطلق، لا بوسائل نظام ديمقراطي مثلما تطلبت الأيديولوجية فيما بعد. «الجماهير كسولة وغير ذكية» بحسب ما يراه فرويد[30] ويجب أن تضبط بالقسر، وذلك على الأقل إلى أن يمكنها التعليم من استدخال الضوابط حين تتوقف الجماهير عن أن تكره الحضارة وتدرك منافعها، ومن جملتها التضحية بغريزتها.

فكرة الحضارة شبيهة جداً بالفكرة التي استخدمها إلياس وتشمل منافعها الاعتراف بالجمال، وبالنظافة، وبالنظام، وكانت الحمامات مهمة في هذه العملية ويصير استخدام الصابون «مقياساً للحضارة»[31]. ويبدو أن النص، في الحقيقة، يقترح البرنامج نفسه اللازم من أجل تفصيل مقولة إلياس عن نمو الحضارة في أوروبة. وزيادة على ذلك فإن التشديد ينتقل من المادي إلى العقلي. وبحسب ما يراه فرويد فإن الإحساس بالذنب هو «أهم مشكلة في تطور الحضارة»، «فالثمن الذي ندفعه من أجل تقدمنا في الحضارة هو فقدان السعادة من خلال إعلاء الإحساس بالذنب»[32]. وفي رسالة معروفة جيداً كتبها إلى إينشتاين، لماذا الحرب؟[33] يقرر:

---

(27) فرويد 1961 [1927].
(28) ستراتشي 1961: 60.
(29) ستراتشي 1961: 6.
(30) فرويد 1961 [1927]: 8.
(31) إلياس 1974 [1939]: 93.
(32) فرويد 1927: 134.
(33) فرويد 1964 [1933].

أن التعديـلات النفسـية التي تسـير جنبـاً إلى جنب مـع عملية الحضـارة [«عملية عضوية»]... تتكون في إزاحة تقدمية للأهداف الغرزية وفي تقييد الدوافع الغرزية(34).

إن الخط العام للمناقشة، ومنظر الحضارة، وفكرة التقييد والقمع، وضبط الطبيعة الغرزيـة (الحيوانية)، ودور السـلطة (الحكـم المطلق في شـكل الأب) في العملية، كل هذه الموضـوعات متشـابهة جداً لدى الكاتبين وتسـاعد في شـرح موقف إلياس نحو ما سـماه هو شعب الطبيعة حين زار غانا وواجه السـكان المحليين. وصعود الدولة مرتبط مباشـرة مع ضبط المشاعر والسلوك. وفي دراسـة هذا المقترح، يجب علينا أن نلاحظ أن الزعم لم يكن فريداً. تلك الفكرة، عن أن ضـبط الدولة مرتبط بالسـلوك الداخلي للمواطنـين أبنـاء المدن، لها موازياتهـا في أماكن أخرى، في اليابان على سـبيل المثال: والمرء يشـك في الحقيقة أن مثل هذا الزعم جزء من التبرير بعد وقوع الفعل من أجل وجود الدولة نفسه. وفي تعليقات الناقد بازان على الرواية اليابانية العظيمة من القرن الحادي عشـر، قصـة جينجي، يكتب هذا الناقـد: «التعبير عن الأنفس بالمشـاعر هو طبيعة الناس، والاسـتراحة في الطقوس وفي الاعتقـاد أنهم على أقوم الأخلاق كان هو التأثـير الكريم للملوك السـابقين»(35). وبكلمات أخرى فإن الظـروف التي كان يعتقد أنها سـاعدت على ظهور الحضارة في أثناء الحكم المطلق ليست مغايرة للظروف التي تميز ما دعي بالحكومات الآسـيوية المستبدة. وهكذا فليس هناك أي شيء أوروبي على وجه محدد بشـأن هذه الفكرة عن دورِ الدولة. ومن الواضـح في أي حالة أن من الخطأ النظري، أن ينظر إلى جزاءات الدولة بوصـفها المنهج الوحيد لضـبط السلوك، وصنع «القوانين»، إلا من وجهة نظر اصـطلاحية لفظية محضة. ففي أبسط المجتمعات توجد المعاملة بالمثل على نطاق واسع بصفتها جزاء اجتماعياً، من دون أي ضرورة إلى أعمال تقوم بها الدولة.

يُنظَر إلى تلك الأعمال بوصفها مؤثرة على آداب السلوك، تماماً مثلما تكون آداب السـلوك مرتبطة بالتغـيرات الداخلية. ويركـز إلياس على مظاهر السـلوك اليومي، وعلى زيادة اسـتخدام أدوات المائدة (وخصوصاً الشوكة)، والمناديل اليدوية، وهكذا.

---

(34) فرويد 1964: 214.

(35) ماكموللين 1999.

وكان الاستهلاك المرتفع طوال هذه المدة، والمرتبط مع التوسع التجاري قد رأى فعلاً سلسلة من التغيرات الجوهرية في الثقافات الغربية، ومن جملتها التفاصيل في قضايا الملابس وآداب السلوك على المائدة. ولكننا نحتاج إلى أن نسأل أنفسنا هل من المرضي أن نختار ببساطة مجموعة معينة من عوامل الثقافة ثم نتجاهل عوامل أخرى بعدئذ تبدو أنها تسير في معنى مناقض؟ وإضافة إلى التغيرات في آداب السلوك الشخصي، يحتاج المرء إلى أن يأخذ بالاعتبار الزيادة في الحرب والعنف، ومن جملته تلك المظاهر التي أدت بإلياس نفسه إلى أن يكون عليه الهرب هو نفسه من ألمانيا وطنه، إضافة إلى السلوك الأقل تقييداً في مجال العلاقة الجنسية، وخروق حقوق الملكية وأشكال أخرى من الفعل الإجرامي الذي نعانيه في الحياة المعاصرة.

وبخصوص العنف، فهو يزعم ويقول «نحن نرى بوضوح كيف أن الإكراهات التي تنشأ مباشرة من تهديد الأسلحة والقوة الجسدية تتضاءل بالتدريج، وكيف أن تلك الأشكال من الاعتماد التي تقود إلى تنظيم المشاعر في شكل ضبط ذاتي، تزداد تدريجياً»[36]. إن المقترح موضع شك إلى درجة كبيرة، وذلك على الأقل على مستوى المجتمع، آخذين بالحسبان استخدام الأسلحة وتهديدها في القرن العشرين، ونحن نعاني هذا يومياً على شاشات تلفازاتنا وفي شوارعنا. ومع ذلك فهو يزعم أن الحقائق الاجتماعية تتناسب مع الفكرة العامة لازدياد الضبط الذاتي. وكما رأينا، فإن تلك المقولة مستندة استناداً غامضاً إلى التناقض مع أبناء «شعب الطبيعة» مع مشاعرهم التي يفترض أنها أكثر حرية، ومستندة إلى فكرة التحول من الخجل (الخارجي) إلى الإحساس (الداخلي) بالذنب، ومستندة إلى أن المجتمع يقوم بالتدريج بوضع رؤى الدوافع والحوافز الغرزية الفرويدية وما شابهها تحت الضبط. وبالنسبة إلى إلياس فإن الأصل الاجتماعي (كما في الحكم المطلق) يبدو مرتبطاً بالخجل، وأن الأصل النفسي (كما في الأنا العليا) مرتبط مع بالإحساس بالذنب.

هناك المزيد من المشكلات مع مقولة إلياس: الأولى، هي أن كل الحياة الاجتماعية، في كل مكان، تتضمن إعطاء بعض الاهتمام لأفراد آخرين، وبعض الأخذ بالحسبان،

(36) إلياس 1994 أ [1939]: 153.

لقدرٍ ما من التقييد على العواطف وعلى السلوك، ولو من أجل تقدير المعاملة بالمثل. ومع أنه قد يكون محقاً بشأن روايته عن التطور التاريخي لآداب سلوك المائدة في أوروبة، فإن ذلك لا يتصل إلا قليلاً بالفكرة الكلية عن تطور الاهتمام بالآخرين، التي يفترضها مسبقاً(37). وذلك الاهتمام نجده بالتأكيد في مكان آخر. وكما رأينا أعلاه، في الحقيقة، يبدو أن بعض مظاهر الافتقار إلى الاهتمام في حالات أخرى تنمو على ما يظهر جنباً إلى جنب مع تطورات آداب سلوك المائدة. وعنف اليوم في العائلة وفي الشارع ليس سراباً ومن العسير أن يتصالح مدخل إلياس القريب من الهويغ* whig (على الرغم من زعمه أنه كان قد رفض الفكرة) مع حقيقة أن النازيين كانوا يقتلون اليهود في كل أنحاء أوروبة**، في الوقت الذي كان فيه هو يكتب، وكان النازيون يطقطقون بأعقابهم ومناديلهم محشوة في جيوبهم ويمخطون أنوفهم بطريقة تتميز بالذوق. إن كتاباً عن السلوك المتمدن يستلزم الاهتمام الكافي بمثل هذه التناقضات.

والمشكلة الكبيرة الثانية مع تحليل إلياس للحضارة، هي أنه تحليل أوروبي مركزي بأكمله ولا يبدأ بالنظر ولو في أن عملية مشابهة حدثت في مناطق ثقافية أخرى. دعنا ننح جانباً المجتمعات الأولى من عصر البرونز، وهي التي يستخدم لفظ «الحضارة» من أجلها غالباً، وننظر في الثقافات الحديثة للشرق. يكتب المؤرخ المقارن، فرنانديز ـ أرميستو، عن لطائف ثقافة البلاط في اليابان في مرحلة هيان*** كما هي معروضة في كتاب قصة جينجي لموراساكي التي سبق أن ذكرتها. «وفي العالم المسيحي في الوقت نفسه، كان يجب تقييد السفاحين الأرستوقراطيين أو توجيههم من الكنيسة على الأقل. وقطاع الطرق النبلاء كان يجب على أحسن الأحوال تمدينهم ببطء وعلى نحو متقطع، وعلى مدى مدة طويلة،

---

(37) من أجل التعليقات على هذا المظهر الجوهري من عمله، انظر ئي. لو روي لادوري، فيغارو، 20 كانون ثاني/ يناير 1997 وسينت سيمون (باريس 1997)، غوردون 1994، والدفاع من قبل تشارتير 2002.

*(المترجم): الحزب البريطاني في القرنين 18، 19 المعارض للتُوري (المحافظين) والمؤيد للثورة الأمريكية ضد بريطانيا. هم الآن حزب الأحرار.

** مع قتل اليهود قتلوا المسلمين وغيرهم، وهذا ثابت في التاريخ النازي ووحشيته لكل ما هو غير نازي.

***(المترجم): المرحلة بين 794 إلى 1185 من التاريخ الياباني.

وبنظام فروسية يبقى دائماً تدريباً على الأسلحة بقدر ما هو تعليم لقيم الطبقة الأرستقراطية. من هذا المنظور، فقد كان يبدو أمراً مذهلاً أن توجد على الجانب الآخر من العالم ثقافة تكون فيها حشمة المشاعر وفنون السلام موضع احتفاء تلقائي من نخبة علمانية»[38]. وهو يستخدم مفهوماً مشابهاً لمفهوم إلياس، فيتكلم عن اليابان بوصفها تبين «مشروعاً جماعياً لضبط الذات»، منظوراً إليه بوصفه لفظاً أساسياً[39]. وليست تلك هي المشابهة الوحيدة. وذلك لأنه يضيف، «وبالحكم على قيم هيان إلى جانب بعض ثقافات البلاطات الأخرى في القرن الحادي عشر، فإن قيم هيان ليست غريبة بالقدر الذي تبدو عليه بالمعايير المسيحية». وعلى سبيل المثال فالمعتمد، حاكم إشبيلية، شارك اليابان في «إعجاب يُعد مذكراً أو مؤنثاً، وفي حب الحدائق، وفي موهبة لقرض الشعر»*. وكانت الاختلافات أقل مما افترض الأوروبيون في الغالب.

ويقر إلياس بالتأكيد أن عملية التمدين كانت تحدث أيضاً في الصين (على الرغم من أن هذا البلد لا يذكر إلا أربع مرات فقط في مسار هذا الكتاب الطويل عن الحضارة، ومن جملتها مرتان في الملاحظات الأخيرة) ولكن شرحه المشكل ونمط شرحه لا يتركان إلا القليل أو لا يتركان أي حيز من أجل احتواء «حضارات» أخرى فضلاً عن «ثقافات أخرى»، لأن شرحه أوروبي مركزي إلى حد كبير. تلك الحالة تحدث في جزء منها بسبب موقفه نحو «الانتظامات العامة» في السلوك المعتاد الذي تكتشفه المقارنة المنهجية، وذلك لأنه يرى قيمة هذه الانتظامات بوصفها مطروحة

---

(38) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 20.

(39) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 22.

* (المترجم): كلام غريب وهو محض افتراء وأكاذيب ودس عجيب، ولا يليق بسيرة المعتمد بن عباد، ولم يذكر الكاتب مصدره. فالمعتمد أحد أفراد الدهر شجاعة وحزماً وضبطاً للأمور. وأصبح محط الرحال يقصده العلماء والشعراء والأمراء، وما اجتمع في باب أحد من ملوك عصره ما كان يجتمع في بابه من أعيان الأدب، وكان فصيحاً شاعراً وكاتباً مترسلاً. قاتل في معركة الزلاقة المعروفة مع ابن تاشفين، وثبت المعتمد في ذلك اليوم ثباتاً عظيماً وأصابته عدة جراحات في وجهه وبدنه وشهد له بالشجاعة. وفي فتنة إشبيلية ظهر من مثابرة المعتمد وشدة بأسه وترامیه على الموت بنفسه ما لم يسمع بمثله.انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي، ج6، ص 181.

«حصرياً في وظيفتها في توضيح التغير التاريخي»[40]. ولكن البنية والتغيير مظهران جوهريان من دراسة المجتمع. ويستطيع المرء أن يفهم لماذا كان معارضاً على هذا الحد لعالم الاجتماع الأمريكي، تالكوت بارسونز، ولتقليد المقارنة الذي تعمم إلى حد كبير، الذي مثله بارسونز والذي شمل مثل هذا التشديد القوي على التحليل «المتزامن». ولكن إلياس نفسه يتجنب تجنباً تاماً أي مقارنة أوسع مع المجتمعات الأخرى، باستثناء شعب الطبيعة المعايَر حسب القياس الموحد.

إن ملاحظتي للمجتمع المعاصر توحي أن ما يُنظر إليه في الغالب بوصفه عملية تمدين على أساس آداب السلوك أو الأخلاق ليست عملية تحسين مستقيمة، بل هي أكثر غموضاً من ذلك بكثير. نحن نفخر بأنفسنا عن التغيرات في معاملتنا للأطفال (كما في عمل آرياس)، وللحيوانات، وللنساء، ولأسرى الحرب، إلخ. وهناك بعض الأساس لمثل هذه التوكيدات ولكن هل المواقف مستدخلة فعلياً بالطريقة التي يوحي بها إلياس، وهو يأخذ خطأ فرويدياً عاماً؟ لماذا يكون أطفالنا إذاً في خطر من الإساءة إليهم جنسياً، داخل الأسرة بشكل رئيس، ولكنهم في خطر من البالغين في الخارج الميالين إلى الغلمان كذلك؟ ولماذا يكون عندنا العديد جداً من «الأسر المحطمة»؟ ولماذا يكون عندنا خليج غوانتنامو، وأبو غريب، والتخلي عن اتفاق جنيف؟

على مستوى تقاني كان هناك بلا ريب تقدم في الحضارة بمعنى الثقافات المستندة إلى الحضر. وصارت أكثر تعقيداً. وكان هناك تحول مواز من ثقافات الترف إلى ثقافات الاستهلاك الكبير، وهو الذي كان له أثر في التعميم الجزئي لآداب سلوك المجموعات العليا إلى مجموعات أخرى. وفي نواح معينة، كانت آداب سلوكهم دائماً مقيَّدَة أكثر من سلوك المجموعات الدنيا. ولكن ذلك التقييد لا يمثل بالضرورة استدخالاً لأشكال سابقة من السلوك الخارجي. وعلى الرغم من أن هذا رأي شائع مُتَبَنى في الغرب، فهناك، في فِكَر الناس، كما في النظرية الاجتماعية الفرويدية، القليل من الدليل على أن سلوكنا أكثر تقييداً داخلياً من سلوك أي شخص آخر. في كل المجتمعات يفرض الجزاء على السلوك داخلياً وخارجياً معاً، والفكرة الموازية،

(40) إلياس 1939: 534، الخط المائل مني.

التـي تقول إن بعض الثقافات هي ثقافات إحساس بالذنب وجزاءات داخلية (نحن) وأن ثقافـات أخرى هي ثقافات الخجل وجزاءات خارجيـة (هم)، فكرة تبدو مركزة علـى الأنا الفردية تماماً ولا يمكن مسـاندتها. وهي فكرة أوروبية مركزية متبناة على نطاق واسع عن الآخرين، وأنهم أقل تقيداً منا، كما في حالة شخصية كاليبان الهمجي في مسرحية العاصـفة لشكسبير. هذه الفكرة، التي تقوم على القليل من الدليل الذي يسـتحق هذا الاسـم، كانت قد أُدمجت بدورها بوصـفها مقدمة مفترضة في نظريات عديـدة مهتمة بوجوه أخـرى من الحياة الاجتماعية، وكانت مسـيرة الفكرة قد بدأت قبل إلياس بوقت طويل. وعلى سبيل المثال، فإن مؤرخ علم السكان الموقر مالتوس، وهو يكتب عند مُنسلَخ القرن التاسع عشر، رأى الزواج المتأخر من «نمط الزواج الأوروبي» بوصفه دليلاً على ضبط النفس وعلى قدرة على تنظيم السكان، وهو رأي عن الضبط كان قد رفضه لي وَوانغ رفضاً حاسماً بالنسبة إلى الصين[41].

ويكتب إلياس «إن ما يعطي العملية التمدينية في الغرب صفتها الخاصة والفريدة، هو أن تقسـيم الوظائف هنا قد وصـل مسـتوى، واحتكارات القوة وفرض الضـريبة وصـلت صلابة، والاعتماد المتبادل والتنافس وصل مدى، لا مثيل له في تاريخ العالم، علـى أسـاس كل من الحيز المـادي وأعداد النـاس»[42]. أكان يمكـن أن يقال ذلك حقاً عن القرن السـادس عشـر؟ على أي حال فهو لا يفحص تاريخ أي قسم آخر من العالم، ولو فعل ذلك، مع الأخذ بالاعتبار سؤاله الأول عن آداب السلوك بعد النهضة، لكان قد انتهي به الأمر مع ذلك مثل ويبر إلى رؤية أوروبة بصـفتها «فريدة» لا مثيل لها. وهي الصـفة المحتوم لأوروبة طبعاً أن تكون عليها. ولكن المفهوم ضـمناً هو أنها فريدة في ما يتعلق بالعوامل المؤدية إلى العملية التمدينية (أو إلى الرأسمالية). وفي كتاب حديث تسـاءل بوميرانز بشكل فعال عن هذه الافتراضات[43] في أسلوب يبدو صحيحاً تماماً[44].

(41) لي ووانغ 1999.

(42) إلياس 1994 آ [1939]: 457.

(43) بوميرانز 2000.

(44) غودي 1996، 2004.

ويشـدد إلياس على أن المجتمع الغربي طور «شبكة من الاعتماد المتبادل» لا تشتمل على المحيطات فقط بل تشتمل على المناطق القابلة للزراعة من الأرض أيضاً (في توسع أوروبة)، فأنشأ ذلك المجتمع نتيجة لذلك الحاجة إلى «مؤالفة السلوك الإنساني على مدى مساحات أوسـع». «ويتوافق معه، أيضاً، قوة ضبط النفس، ودوام الإكراه، وكبت المشاعر وضـبط الدوافع الغريزية، التي تفرضها الحياة في مراكز هذه الشبكة»[45]. وبعد أن فصّـل هذه العلاقة بين التوسع الأرضي (الاستعمار الأوروبي) وبين الاعتماد النفسـي المتبادل، وهي العلاقة التي أنتجت ضـبط النفس الدائم (المزيد من الذوات العليا المعقدة)، بعد ذلك، فهو يرى هذا بدوره بوصـفه مرتبطاً بدقة الالتزام بالزمن الصحيح، وبتطور أساليب لضـبط الوقت، وبوعي الوقت وبتطور المال كذلك و«أدوات أخرى للاندماج الاجتماعي». وتتضـمن هـذه التطورات «الحاجة إلى إخضـاع الآثار الآنيـة لغايـات أبعد»[46]، ابتداء بالطبقات العليا والوسـطى. وهـذا كله يهم «التطور الغربي» و«المجتمعات الغربية»، مع «تقسـيمهم العـالي للعمل»[47]. نغمة عالية لا نغمة أكـثر تعقيداً. هنـاك بالتأكيد تخطيط أكبر، ومن هنا ارتبط الرضـا المتأخر، في مثل هذه المجتمعات، بحساب الزمن. ولكن ذلك في الغالب يتضمن ضوابط خارجية بقدر الضـوابط الداخلية نفسـه أو بأكثر منها وهي التي يراها مسـيطرة في هذا النوع من المجتمـع، ويجب علينـا ألا نفقد رؤيـة حقيقة أنه باسـتثناء مثل هـذه «المؤالفة»، أدى تشـكيل الدولة إلى العنف داخل الحدود وخارجها، وإلى الاستعمار وإلى القمع إضافة إلى «السلام البريطاني».

في المقدمة التي أضـافها إلى نسـخة 1969، يكلّف إلياس نفسـه عناء الكشف عن اهتماماتـه النظريـة والمنهاجية[48]. ونحن نحتـاج إلى أن ننظـر إلى عمل إلياس في السياق الأوسع للنظرية وللتحليل الاجتماعيين، حيث تكون المقارنة الواضحة مع ماكس ويـبر. لقد كان لويبر أثر مهم في تشـجيع المدخل المقـارن في علم الاجتماع. ومع ذلك

(45) إلياس 1994 آ [1939]: 457.
(46) إلياس 1994 آ [1939]: 438.
(47) إلياس 1994 آ [1939]: 459.
(48) إلياس 1994 آ [1939]: 190.

فقد كان نقاشه أحياناً ذا قيمة محدودة، لأن فكرة نوع واحد من السلطة التقليدية كانت حصرية جداً إلى حد بعيد ولم تستجب لما وجده المرء في الواقع العملي. كان النوع التقليدي ببساطة نوعاً متبقياً بالنسبة إلى ويبر وكذلك صار أيضاً بالنسبة إلى إلياس. وفي المقام الثاني، وعلى الرغم من أن ويبر كان حسن الاطلاع للغاية على الحضارات الأوراسية الكبيرة، فهو، على النقيض من دوركهايم، لم يكن يعرف شيئاً في الواقع عن المجتمعات غير المتعلمة، ولم يكن يعرف القليل الكافي عن مجتمعات «الفلاحين». مثل هذا الاهتمام الأوسع كان محدوداً جداً في تقاليد علم الاجتماع الألماني الذي ظهر منه إلياس. وكان مشكل ويبر الكبير أكثر استثارة، ومثله كانت الطريقة التي حاول بها أن يختبر جوابه المقترح. ولكنه في الوقت الذي يستعرض فيه الحالة في المجتمعات الأوراسية الكبيرة، فإنه يفعل ذلك من وجهة نظر أوروبة في القرن التاسع عشر من دون إعطاء وزن كاف لإنجازات الآخرين ولا لوجهات نظرهم كذلك. ولا يقدم إلياس استعراضاً شاملاً مثل هذا. فهو يبدأ بأوروبة وينتهي مع أوروبة. وبكلمات أخرى فإن مقولته الأصلية تتبنى مدخلاً مشابهاً للمداخل التي ناقشها بلوت في كتابه: ثمانية مؤرخين أوروبيين مركزيين(49). وكان يمكن لإلياس أن يتأهل لمكان ثامن (على الرغم من أن هناك مرشحين آخرين عديدين) بسبب بياناته عن ميزات أوروبة في العملية التمدينية (وعلى نحو خاص فيما يتعلق باستدخال التقييد) من دون أي استعراض للمواد غير الأوروبية(50).

وكما سبق أن قلت، فإن عمله الرئيس ينصَبُّ كلياً على أوروبة وعلى تطور العملية التمدينية في المرحلة اللاحقة لعصر النهضة. فهو يرى هذه بوصفها متجلية في ضبط النفس المتزايد، وفي استدخال الضوابط على المشاعر، وهو الذي يقابله مقابلة صريحة مع ما حدث في القرون الوسطى (مثل نوبات الشراب غير المنضبطة) ويستمر في الحدوث في المجتمعات البسيطة بين شعب الطبيعة كما هو في غانا، مع تضحياتهم، وطقوسهم، وملابسهم القليلة ولكن مع استقامة مباشرة أكبر. مع ويبر، مثلما هو مع

(49) بلوت 2000.

(50) كما هي الحال مع العديد من الكتاب، كان هناك تغيير مع مرور الزمن. وأنا أتحدث عن العمل الأصلي الأول.

إلياس، عاد التركيز بشكل حازم إلى المقارنة التاريخية، على الرغم من أن الحديث عن شعب الطبيعة وعن افتراض نوع مثالي ما من مجتمع تقليدي قد جعل المرء يقترب اقتراباً خطراً من التأملات الواسعة التي رآها علماء علم الإنسان في القرن التاسع عشر والتي كافح ضد إجراءاتها ونتائجها كفاحاً قوياً جداً علماء العمل الميداني من علم الإنسان، في مرحلة ما بين الحربين مع ملاحظاتهم «الساكنة»ومع نتائج كثيرة.

ولا يرى إلياس كل تطور متقدماً في خط مستقيم. فبعد الحرب العالمية الأولى، كان هناك «استرخاء في الأخلاق»(51) ولكن هذا كان «ارتداداً قصيراً جداً» وهو يزعم أنه لم يؤثر في الاتجاه العام. ومع ذلك فإن إلياس يشدد على أن «اتجاه الحركة الرئيسية... هو نفسه لكل أنواع السلوك»(52) فالغرائز قمعت ببطء وعلى نحو تقدمي. وعلى الرغم من أن وجهة النظر هذه عادية مبتذلة في الغرب، فليس من السهل أن نجد لها سنداً تجريبياً عملياً. فعلى سبيل المثال، فإن ملابس الاستحمام الأكثر كشفاً (والملابس الخاصة برياضة النساء) تفترض مسبقاً «معياراً عالياً جداً من ضبط الدافع الغريزي». لماذا تنطبق هذه الملاحظة علينا ولا تنطبق على الملابس الخفيفة في المجتمعات البسيطة؟* وفي الحقيقة حين يتفحص المرء مشكلة التقييدات المتزايدة من زاوية مختلفة، فإن فكرة التقدم العام تختفي، على الرغم من أنه قد يكون هناك تغييرات حدثت نحو ضوابط أحزم وأرخى على مر الزمن.

في وقت لاحق نحو نهاية حياته، التفت إلياس لينظر في أشد الأحداث السياسية الحديثة تأثيراً، وهي صعود النازية (أو على نحو أوسع الفاشية)، التي يرى بعضهم أنها يجب أن تأخذ مكانها في أي رواية للتغيرات الشاملة في المجتمع الإنساني. وهو الآن يرى المرحلة النازية مُظهرةً بوضوح عمليةً من «اجتثاث الحضارة»، من «النكوص»، ولكن ذلك يبدو منه ليتجنب القضية الرئيسة. فكلا الأيديولوجيتين الفاشيتين والأنشطة في

---

(51) إلياس 1994 آ [1939]: 153.

(52) إلياس 1994 آ [1939] 154.

* لأن المجتمعات البسيطة لا تلبس تلك إلا لعدم وجود غيرها، أما الملابس الرياضية النسائية فإنها تظهر أمام الملأ من الناس وهي غير ساترة. (المراجع).

ألمانيا وفي إيطاليا، مثل الحروب العالمية، هي بالتأكيد جزء أصيل من تطور المجتمع المعاصر الذي أدى إلى حالتنا الحالية، وليس نوعاً من «النكوص»، ومعادلاً اجتماعياً لعمليات فرويدية نفسية.

ويبدو ذلك المفهوم من النكوص متعلقاً بمشكلة تاريخ نشوء الأنواع والتاريخ التطوري الفردي. هناك القليل من الشك في أن إلياس ساوى في معظم السياقات بين طفولة الجنس من البشر مع طفولة الكائن البشري، ساوى بين تاريخ نشوء الأنواع وبين التاريخ التطوري الفردي (على الرغم من أن الأطفال لا يمرون عبر كل أطوار العملية التمدينية)، وشعب الطبيعة أو الشعب البدائي احتاج إلى أن يجعل عواطفه وسلوكه منضبطة، مثلما كانت الحال مع الأطفال الذين احتاجوا إلى تدريب الانضباط بالطريقة نفسها (مع قيام الخوف بلعب دوره في كلا الحالين). وتعد تلك الفكرة الآن عموماً فكرة مضلِّلة. فكما سبق أن أشير في الغالب، فإن أفراد شعب الطبيعة أنفسهم كانوا قد مروا عبر عملية طويلة من التنشئة الاجتماعية، وتغيير الطبيعة، وإن رؤيتهم بوصفهم أناساً يفتقدون ضبط النفس أمر غير مقبول. وفي مجتمعات بلا قائد من دون أنظمة تفصيلية للسلطة هناك على ما يحتمل قيود «مستدخَلة»، وهي بالتأكيد قيود متبادلة، وقد تأخذ طبعاً شكل «تبادلية سلبية» في عنف الانتقام والثأر. ذلك ما كان إلياس سيفهمه لاحقاً لو أنه تعلم من الدراسات التي قام بها فورتس عن غانا مع خلفيته النفسية والنفسية التحليلية في الحقيقة، وهي الدراسات التي أهملها إلياس.

والتغيير في بنية المشاعر ربطه إلياس بالتغيير في بنية التشكيل الاجتماعي، وبشكل خاص التحول من «التنافس الحر» في المجتمع الإقطاعي إلى احتكار نظام حكم الملكية المطلقة للسلطة، الذي أنشأ بذلك المجتمعَ المهذب المناسب للبلاط الملكي. وفي ثقافة مباينة مختلفة، يُنظر إلى تلك السيطرة المركزية المتزايدة بوصفها تقدّم «حريات» أكبر إلى أعضائها، وتستدعي بذلك تحولاً من التقييدات الخارجية إلى التقييدات الداخلية، على الرغم من أن الأساس المنطقي لهذا التحول يبدو مفتوحاً للتساؤل والشك. والأساس المتحول لكون العضو «حراً» يزيد من تلك الشكوك.

وعلى كل حال فعملية ما يدعوه تشكيل الدولة، والأصل الاجتماعي للدولة، يجري تحليلها على نحو حصري من وجهة نظر أوروبة الغربية، وهي طبعاً المكان الذي يرى أن عملية التمدين تجري فيه. وما من مجتمع إفريقي أهلي واحد اعتبره إلياس مجتمعاً يمتلك دولة قط، على الرغم من أنه عاش داخل ظلال مملكة أسانتي. ومدخله يتناقض مع مدخل ويبر، الذي كان مهتماً بالأصل الاجتماعي للرأسمالية (وبالتقييدات البروتستانتية المستدخلة المستندة إلى الدين)، وناقش بإسهاب كبير الأسباب التي من أجلها لم تنشئ المجتمعات الآسيوية، ولم تستطع أن تنشئ، الرأسمالية. ومع ذلك فالأسئلة مرتبطة معاً.

لا حاجة لدراسة شعب الطبيعة في عملية التمدين هذه، ولكن من غير المقبول أن لا يوجد أي إشارة إلى مجتمعات حضرية أخرى، وخصوصاً أن هذا قد يكون قاده إلى التساءل عن فكرة «بنية شخصية اجتماعية» خاصة في الغرب. إن السؤال الذي يثيره هو هل كانت التغيرات الطويلة الأمد في الأنظمة الاجتماعية المتجهة «نحو مستوى أعلى من التباين الاجتماعي والاندماج»[53]، مترافقة مع تغيرات موازية في بنى الشخصية؟ ومشكلة التغيرات الطويلة الأمد في مشاعر الناس وفي بنى الضبط لديهم تكوّن سؤالاً مثيراً للاهتمام وهو سؤال ليس من الأسئلة التي سبق أن نوقشت كثيراً، من الناحية التاريخية أو من ناحية المقارنة، وبالتشديد على أساس المشاعر والعاطفة. وعلى كل حال، لقد كان هناك اهتمام كبير بالضبط الاجتماعي، ومن جملة ذلك الجزاءات المستدخلة، ومسألة الخجل والإحساس بالذنب، وعلاقة النظم السياسية المقطعة قطعاً (غير المركزية) بالتضامنات الأخلاقية والقضائية التي كان قد أثارها دوركهايم (ولم تطرح إلا بعد وقت طويل فقط في التقليد الألماني مع اهتمامه الكاسح بالدولة). مقارنة «المشاعر» وتاريخها تمثل مشكلات أكبر للدليل وللتوثيق، وذلك على الأقل في غياب المصادر المكتوبة، وفي الحقيقة أن تلك الحالة تلقي بعض الشكوك على الاعتماد على النص وحده من أجل فحص «العقليات»، ومعظم علماء علم الإنسان، وهم منزعجون من «العقلية البدائية» التي قال بها ليفي ـ بروهل، سيميلون إلى اتباع

(53) إلياس 1994 أ [1939]: 182.

جي.ئـي.آر لويد في انتقاداته الشـاملة لمثل هذا المدخل. وذلك لا يعنـي إنكار إمكانية التغـيرات الطويلـة الأمد، ويحتمل أن تكون تغيرات اتجاهية، على مسـتوى المشـاعر، ولو كان علماء الإنسـان يأخذون، بتكرار أكبر، خطأً نسـبياً أو شمولياً أحياناً («وحدة الجنس البشري») حول مثل هذه الموضوعات، طالبين الارتياب بشأن مثل هذه الأسئلة مثل «اختراع الحب» في فرنسـا القرن الثاني عشـر أو إنجلترا القرن في الثامن عشر، والدليل على ذلك يعتمد على النص المكتوب اعتماداً كاملاً.

وكمـا رأينا إخفاق إلياس إخفاقاً جدياً في تفحصـ ثقافات أخرى يقوده إلى أنواع عديدة من المشكلات. أولاً، إن تتابع تطوره يفضل أوروبة الغربية وتطورها من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع المهذب في البلاط (من القرنين السادس عشر والسابع عشر) إلى مجتمـع البورجوازية. وثانياً، تقلل رؤيته تقليلاً كاملاً قيمة التقييدات الاجتماعية في المجتمعـات الأبسـط من مجتمعه المفضـل، وبالتأكيد بخصـوص الجنس، والعنف والأشـكال الأخرى من السـلوك بين الأشـخاص. وحقيقةً أن «البدائيين» قد يتجولون بملابس قليلة لا تعني أنهم لا يمتلكون مشـاعر قوية مسـتدخلة من الخجل والإحراج. وثالثاً، فالفرضـية البديلة هي الإفراط في تفسـير المادة الثقافية، كما أعتقد أنا بأنه يفعل أحياناً، بوصـفها مؤشـراً ودليلاً للحالة النفسية، والمادة الثقافية تتضمن تطوراً و«تقدماً» وهو مفتوح للشك أكثر بكثير مع الحالات النفسية.

وما يبقى إشـكالياً في تحليله ليس تشـابك بني البشـر مع منظور أوسع (المجتمع، والثقافـة، والتشـكيل)، ولا علاقـة الفـرد مع ما هـو اجتماعي (كما هـو متمايز عن المجتمـع)، وهـي أسـئلة كان دوركهايم قد ناقشـها بوضـوح أكثر وحللهـا مزيداً من التحليل بارسـونز في كتابه: بنية الفعل الاجتماعي[54]، وهي دراسـة لا يأخذها إلياس بالحسـبان على نحو كامل. وتقع المشـكلة التي تقلق أكبر القلـق في طبيعة الرابط بين البنيـة الاجتماعيـة وبين بنية الشخصـية. كيـف تتوافق المراحل العقليـة مع المراحل الاجتماعية؟ هو سـؤال يثوي في قلب إشـكاليته. لا أحد ينكر أن هناك بعضـاً من مثل هـذه العلاقات. ولكن من السـهل أن تفسـر تلك العلاقات بوصـفها مرتبطة ارتباطاً

(54) بارسونز 1937.

وثيقاً جداً، ومشتركة اشتراكاً قريباً جداً. إن إلياس يضع العالم الغربي كأنه ذاهب عبر سلسلة من المراحل المرتبطة من هذا النوع. وهو يكتب عن بروز فكرة العلاقة بين ما هو «داخل الإنسان» وبين «العالم الخارجي» وهي العلاقة الموجودة في الكتابات عن كل الجماعات «التي وصلت قوة تأملها ووعيها الذاتي المرحلة التي يكون فيها الناس في وضع لا يفكرون فيه فقط ولكنهم يكونون واعين بأنفسهم أيضاً، وفي وضع يفكرون في أنفسهم بوصفها كائنات مفكرة»[55]. ولكن ما هي هذه المرحلة المشكلة في مثل هذه الطريقة الغامضة؟ يبدو أنها تفترض وجود عقلية أكثر بدائية تستبعد إمكانية وعي الذات وتخفق في البحث عن عوامل اجتماعية معينة تقود إلى هذا الاختراق المفترض، من مثل قوة الكلمة المكتوبة لترويج الانفعالية الانعكاسية من هذا النوع (إضافة إلى دور الأفراد، والجماعات الاجتماعية، والمؤسسات التي طورت مثل هذا المدخل، ومن الجملة «الفلاسفة» والمفكرون الآخرون، والمدارس).

أنستطيع أن نتحدث على وجه الاحتمال عن «مرحلة في تطور التشكيلات التي شكلها الناس، وعن الناس الذين يشكلون هذه التشكيلات»؟[56] ذلك يبدو مرة أخرى وضعاً للمشكلة في مستوى عام جداً، وغير علم اجتماعي، ولا تاريخي. وهو أيضاً يفعل هذا حين يرى التحول من رؤية جغرافية مركزية للعالم بوصفه ناتجاً عن «قدرة زائدة في البشر على عدم تحيز النفس في التفكير»[57]، وذلك التطور المحدد من العملية التمدينية أدى إلى «أن يضبط البشر أنفسهم ضبطاً أكبر». إن كثيرين من مؤرخي العلوم يضعون العلاقة في الاتجاه المعاكس ويقدمون شروحاً لم تستلزم فكرة العملية التمدينية المستقلة استقلالاً ذاتياً، والتي تنتج «ضبطاً للمشاعر» بشكل أكبر، و«عدم تحيز النفس» بشكل أكبر. وفي الحقيقة، حين الذهاب إلى جذور فرضية إلياس، يكون من الصعب أن نقبل بناء المتغير الأول من هذا النوع المجرد الذي لا يكون وصفياً فقط ولكنه سببي ـ «تحول حضارة... كان يحدث داخل الإنسان نفسه»[58]، مهما قد يكون ذلك مداهناً لذواتنا الشخصية.

---

(55) إلياس 1994 آ [1939]: 207.

(56) إلياس 1994 آ [1939]: 20.

(57) إلياس 1994 آ [1939]: 208.

(58) إلياس 1994 آ [1939]: 209.

ومع افتراض أنه كان هناك تغيرات اتجاهية في السلوك مرتبطة بالمركزية في أوروبة، فلماذا يتجاهل ما حدث في مجتمعات أخرى مثل الصين حين يقوم المرء بمعالجة «الحضارة»، مثلما رأينا أنه يفعل؟ فهناك أيضاً وجد تطور آداب السلوك، واستخدام الوسائط (عيدان رفع الطعام للفم) بين الفم والطعام، والطقوس المعقدة للتحية وللنظافة الجسمية، والتقييد في البلاط مقارناً بعفوية الفلاحين ـ مثلما هو على سبيل المثال في احتفال الشاي، كل هذه الأمور تمثل موازيات لأوروبة في زمن النهضة وكان يجب أن تكون قد اجتذبت انتباهه وقادت إلى تحليل جغرافي (بين الثقافات) لا إلى تحليل مقصور على أوروبة ـ وخصوصاً عند الأخذ بالحسبان الأطروحة النفسية التي هي أكثر عموماً والتي كان يحاول أن يثبتها. ابق ثابتاً على أوروبة إن شئت، ولكن لا تبق ثابتاً عليها إذا كنت تدعي مزاعم أكثر عمومية. وذلك بدقة ما كان إلياس يفعله، كان ينظر بطريقة ويبرية إلى ما كان يجري هنا في أوروبة بوصفه الطريقة الفريدة إلى الحداثة.

وما أريد أن أثبته أولاً هو أن أوروبة الغربية لم تكن تخترع آداب السلوك المتمدن لأول مرة، بله آداب السلوك باختصار شديد. لا يوجد مجتمع من دون آداب السلوك الخاصة به على المائدة، وطريقته الرسمية للطعام، ولا يوجد مجتمع من دون بعض المحاولات لإبعاد الوظائف الجسدية عن عمومية الاختلاط الاجتماعي. وعلى نحو مساو، في معظم المجتمعات المتدرجة طبقياً، يكون سلوك الجماعات العليا رسمياً أكثر من سلوك الجماعات الدنيا، أقول معظم المجتمعات بسبب إفريقية، ففيها تكون هذه الاختلافات في السلوك صغيرة نسبياً بما في ذلك في نظم الدولة، وذلك في جزء منه بسبب طبيعة الاقتصاد، وفي جزء منه بسبب الأنظمة المتصلة بالزواج وبالخلافة للمنصب العالي. وفي الدول التي أشير إليها بصفتها «دولاً بدائية»، هناك القليل من التمايز التدرجي الطبقي للسلوك، في آداب السلوك كما في الثقافة على نحو أعم. وأما في أوروبة وآسيا فالدول الكبيرة متدرجة طبقياً لا على أساس سياسي وحسب وإنما على أساس الثقافة أيضاً، فالجميع قد خبروا الثورة الحضرية وملازماتها.

ومع ذلك، ففي مناقشة آداب السلوك فنحن لا نستطيع أن نتجاهل حقيقة أن الغرب عانى «نكوصاً هاماً»[59] من وجهة نظر حمامات الجسم ونظافة الجسم من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر. الحمامات، «وهي اختراع من روما» (ادعاء مشكوك فيه)، كانت موجودة في كل أنحاء أوروبة القروسطية، وكانت الحمامات خاصة وعامة كذلك، وكان الجنسان كلاهما يستحمان عراة معاً. بل كانت الحمامات خاضعة لدفع مستحقات إقطاعية[60]. وعلى كل حال، بعد القرن السادس عشر حين يرى إلياس العملية التمدينية تنطلق، صارت الحمامات أندر، وذلك عائد، من بعض الوجوه، إلى الخوف من المرض، ومن بعضها إلى تأثير الواعظين، الكاثوليك منهم والكالفينيين، الذين «زمجروا ضد المخاطر الأخلاقية «وخزي الحمامات»[61].

لم يكن يوجد مؤسسة استحمام واحدة في لندن في العام 1800. وأحد المؤشرات إلى الحالة المتقدمة للأمور في الشرق هو أن مدينة أصفهان الفارسية، تحت حكم الإمبراطور العظيم شاه عباس (1588 ـــ 1629) كانت تملك 273 حماماً في الوقت الذي كانت فيه الحمامات نادرة في الحقيقة في الغرب. وكان إنتاج الصابون بطيئاً، على الرغم من أن إنتاجه، كما قيل، كان أبطأ أيضاً في الصين، وهي بلد كان يعيش من دون ميزة الملابس الداخلية (التي ظهرت في أوروبة، كما يزعم برودل، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر). ولكن الصينيين مع ذلك كانوا قد امتلكوا ورق حمّام قبل أوروبة بألف عام، وهي حقيقة لا يذكرها برودل، فهو يناقش الورق فقط فيما يتصل بالطباعة والنقود، التي عدّ أن وجودها، كما يقال، قد استنقذ «تخلف» الصين، الذي كان نتيجة العيش بالقرب من بلاد بدائية «في طفولتها»[62]. وحين أعيد إدخال الحمامات أخيراً إلى أوروبة عرفت باسم «الحمامات الصينية»[63] والحمامات

(59) برودل 1981: 320.

(60) كابانيس 1954.

(61) برودل 1981: 330.

(62) برودل 1981: 452.

(63) برودل 1981: 330.

التركية، ولكن المسيحيين السابقين، طبعاً، في أوروبة، كانوا قد دمروا غالباً الحمامات الرومانية، لأسباب مشابهة للأسباب التي يعزوها برودل إلى القرن السادس عشر، لقد شجعت الحمامات اللاأخلاقية وكانت مرتبطة بالطقوس الوثنية، ومن جملتها الممارسات اليهودية والإسلامية*. وإحياؤها في المرحلة القروسطية قد يكون مرتبطاً مع الحروب الصليبية ومع التأثير الإسلامي.

لم تكن الحمامات هي المشكلة فقط بل كانت النظافة بشكل أكثر عموماً هي المشكلة. في رابليه، زار غارغانتوا والدُه الذي سأله إن كان قد بقي محافظاً على نظافته في أثناء غيابه. فأجاب الابن: نعم، ماكنتُ أنظفَ من ذلك، لأنه قد اخترع ممسحة للدبر[64]. لقد استخدم قطعاً مختلفة من القماش، ومن جملتها قفازات أمه - «معطرة بعطر جميل».

بعدئذ مسحت نفسي بعشبة القوصعين، ونبات الشُمرة، وبالشبت ونبات اليانسون، مع المردقوش الحلو، مع الورود، واليقطين، مع أوراق القرع، والملفوف، والشمندر، مع أوراق الكرمة، والخبيز ونبات البوصير العظيم (وهو البوصير، وهو أحمر)، وأوراق الخس والسبانخ - وكلها عملت لي الكثير من الخير! - وعشبة الحُلبُوب، والرِجْلة، وأوراق القراص، ونبات رجل اليمامة ونبات آذان الحمار. ولكني بعدئذ أصبت بالزحار اللومباردي، الذي شفيته بمسح نفسي بجيب سروالي.

وبعد ذلك مسحت نفسي بأغطية الفراش وشراشفه، وبالبطانيات، وبستائر الفراش، مع وسادة، وغطاء مائدة (وبعدئذ بآخر، بواحد أخضر)، وخرقة لغسل الصحون، وفوطة السفرة، ومنديل اليد وثوب البيت. واستسغتها كلها مثل الكلاب الجربى حين تدلكها.

*(المترجم): هذا كلام ملتبس لأن الحمامات في بلاد الإسلام لم ترتبط بأي طقوس أو ممارسات خاصة، لم تكن أكثر من أماكن عامة للنظافة والاستحمام، ولم تكن مختلطة في أي مرحلة من مراحل المجتمع الإسلامي، بل إن الأطفال كانوا يمنعون من الدخول.

(64) برودل 1981: الفصل 13.

وقـال غارغانتوا: «أنا أتقدم نحو ذلك، في دقيقة فقط سـوف تسـمع أنت مؤكداً، القلب الحقيقي لها. أنا مسـحت نفسـي بالتبن، وبالقش، وبكل أنواع النفاية المخملية، وبخرقة صوف، وبصوف حقيقي.

ومع حلول القرن السادس عشر، حين كان يكتب، كان الورق قد جاء إلى أوروبة من العالم العربي وأحدث فرقاً ضخماً في العديد من الطرق، لا من أجل الاتصالات فقط. وقبل ذلك في القرن الرابع عشـر يصـف لانغلاند في قصـيدة بيير الحرّاث كيف كان الناس ينظفون أنفسهم بأوراق النبات(65).

وجلس هكذا حتى المساء، وكان من وقت إلى آخر يغني

حتى عبَّ النهم غالوناً وإبريق ماء عباً

وبدأت أحشاؤه تقرقر مثل خنزيرتين شرهتين

ونفخ في بوقه المدور عند نهاية عموده الفقري

وكل من سمع البوق أمسك أنفه بعد ذلك

وتمنى لو أنه يفرك بقبضة صغيرة من العشب.

الخبرة في غانا

يمكن رؤية بعض مشـكلات إلياس مع الثقافـات الأخرى من تعليقاته على خبراته في غانـا في كتابه: تأملات في حياة. فهنـاك، وفي رد على الذين أجروا معه مقابلات، يشـرح كيف تم في العام 1962 اقتراح أن يتولى هو شـغل كرسي علم الاجتماع في غانا لمدة سنتين إلى ثلاث سنوات. فقبل على الرغم من أنه كان في حينها قد تجاوز الستين

(65) لانغلاند، النسخة ب، المقطع 5، السطور 339 ـ 45.

من عمره، ملاحظاً بالقول: «أنا امتلكت حباً كبيراً للاستطلاع ومعرفة المجهول»[66]. ونتيجة لذلك طور «حباً عميقاً للثقافة الإفريقية» بطريقة أشبهت بالنسبة إلى علماء علم الإنسان شبهاً قوياً انجذاب كُتاب القرن التاسع عشر إلى شعب الطبيعة، وهو نوع شمل القدماء في الجملة. وأنني سأكون قادراً على رؤية التضحيات بالحيوانات، في الحياة الطبيعية، وأنا شاهدت في الحقيقة أشياء عديدة ـ خبرات فقدت لونها في المجتمعات التي تطورت تطوراً أكبر. ومن الطبيعي، أن هذا كان له علاقة مع نظريتي عن عمليات التمدين، والعواطف كانت أقوى وكانت مباشرة على نحو أكبر. كلما كان أكثر طبيعية (غرزي)، كان أقل تمدناً (تقييدي).

ويسأله محاوره في كتاب المقابلات هذا كيف تعلم عن «الثقافة البدائية»؟ فيجيبه «لقد قمت بالكثير من العمل الميداني مع طلابي. وبدأت في جمع فن إفريقي، وبعض طلابي أخذوني لزيارة بيوتهم. وهناك تعلمت كيف أن الحياة الغانية رسمية وذات طقوس: فالطالب وقف خلف كرسي أبيه وتصرف نحوه مثل خادم له تقريباً. والنوع القديم من الأسرة مازال بالتأكيد سارياً إلى درجة كبيرة جداً في غانا».

وهو يتذكر سواقة السيارة إلى قرية «عميقاً في الغابة» مع سائقه (وتوجد صورة للمؤلف مع طباخه وسائقه). وصل القرية و«أدرك لأول مرة ما يعني ألا تمتلك أي تيار كهربائي». وبكلمات أخرى فتعليقاته على «الآخرين» اختصت بتقانتهم لا مواقفهم. وأظهر السكان حب استطلاع مساوياً وأحاطوا به، قائلين: «جاء رجل أبيض»، وسألوا عن زوجته (كان عزباً). وكان هو، لا هم، الشخص المتروك وحده، ووصل في سيارة يسوقها سائق، من دون زوجة. ويخفق إلياس في استخلاص الاستنتاج الواضح مع هذه المواجهة ـ وهو أن «الآخر» بالنسبة إلى كل ثقافة، يمثل الانحراف عن أعراف السلوك المتمدن، المتمدن بمعنى طاعة التنظيمات الاجتماعية التي تكون في الغالب مستدخَلة

(66) إلياس 1994 ب: 68.

إلى الحـد الذي تبدو معه مفهومة ذاتياً. فهو نفسـه، مع صـفاته المميزة، صـار يمثل الانحرافَ في القرية الغانية، أي الشخص الذي أهمل أعراف السكن المشترك.

وفي مناسبة أخرى ذهب إلى المنطقة التي كانت ستغمرها مياه الفضيان من السد الجديد على نهر الفولتا وكان مندهشـاً من أن الناس كانوا قلقين بشـأن ما سيحدث لآلهتهم المحلية حين ارتفع الماء. هذا الاهتمام النشيط بالآلهة، وهناك الكثير منهم، يـراه هو متعلقاً بالخطر الكبير لدى الناس وعدم الإحسـاس بالأمن. وهو يطبق هذه الفكـرة على بنية الشخصـية: «علـى المرء أن يسـتنتج أن الأنا العليـا عندهم مبنية بنـاء مختلفاً عن أنا العليا الخاصـة بنـا، لأن كل هذه الآلهـة والأرواح تمثيلات للأنا العليـا»[67]. في الوقـت الذي نعـرف نحن فيه إلهاً واحداً حسـب مـا نفترض ولدينا أنـوات أو ذوات أعلـى أقـل تقطيعاً. وبهذه الطريقة سـاعدته غانا علـى أن يرى (أو أكدت إيمانه) بأن فرويد يجب أن يُطَور أكثر في اتجاه مقارن ووفقاً لفكرته الخاصـة عـن عملية التمدين. «أنا فكرت أن الأنا العليا وأن تشـكيل الأنا في مجتمعات أبسـط سـيكون مختلفـاً عنا، وهذا التوقع كان قد تأكد تأكداً كامـلاً في غانا، كما رأينا»[68]. وحـين النظر إليه في إطار مرجعي آخر، هناك خجل (خارجي) لا إحسـاس بالذنب (داخلي). في الأسـبق، «ليس كافياً أن تسـتند على صـوت داخلي ليقيد المرء نفسه». ولتحقيـق التقييد «فهم [أصـدقاؤه الأفارقة] عليهـم أن يتخيلوا أنه يوجد مخلوقات خارجـة عنهم، وهـي تجبرهم أن يفعلوا هـذا أو ذاك. فأنت تراهـا في كل مكان إذا ذهبـت إلى مثل هذه البـلاد». وبكلام آخر، هناك نوع مـن التقييد الخارجي موجود (خلافاً لافتراضـاته الأخرى حول الطبيعة غير المقيدة للتضـحية) ولكن الضـوابط والجزاءات مختلفة.

ومع ذلك، فهذا الاختلاف لم يكن بسـبب أنهم أكثر «طفولة»، كما يقترح محاوره، فذلك الرأي الذي يفهمه إلياس الآن عن الأفآرقة هو رأي استعماري. إن طريقة حياتنا

(67) إلياس 1994 ب: 71.

(68) إلياس 1994 ب: 70.

ممكنة فقط «لأن سلامتنا المادية أكبر من سلامتهم على نحو لا يقبل المقارنة»[69]. وفي حين يوجد بعض الغانيين من الطبقة العليا الذين هم «على المستوى الفكري نفسه الذي نحن عليه... ليسوا أقل تعليماً وتقييداً للنفس»، ينصب جمهور الناس مذابحهم الصغيرة وينادون «معبوداتهم». مثل هذا النشاط الديني يبدو (وإلياس من أتباع المذهب الإنساني بشكل كامل) متماهياً مع سلوك غير مقيد وغير متعلم، إنه مظهر للأمن الاجتماعي، أو لغياب الأمن.

إن الإدراك الحسي لمثل هذا السلوك يكمن خلف استمتاعه بمظاهرهم الفنية. فَنُّهم يعبر عن العواطف تعبيراً أقوى إلى حد بعيد وعلى نحو مباشر أكثر من الفن التقليدي للقرن التاسع عشر أو عصر النهضة. وذلك يتلاءم بشكل جيد مع نظريتي عن العمليات التمدينية، وذلك لأنه كان هناك تقدم هائل للحضارة في النهضة، جرى التعبير عنه في محاولة جعل الرسومات والمنحوتات واقعية بقدر الإمكان وليس هذا بأقل ما يكون. وفي القرن العشرين كان هناك رد فعل ضد ذلك. ويستطيع المرء أن يربطه أيضاً مع فرويد: ما حدث في التحليل النفسي ـ أن إمكان السماح بدرجة أعلى من التعبير عن المشاعر على مستوى جديد هو أمر مشاهد أيضاً في الفن غير الطبيعي، وهو يملك شبهاً أكبر إلى حد بعيد بالحلم. المنحوتات الإفريقية تمتلك النوعية نفسها. هناك أقنعة مخيفة وأقنعة صديقة، ولكنها كلها تعطي تعبيراً قوياً، إلى اللاشعور، إن أحببت[70].

ويُنظر إلى النهضة بوصفها جزءاً من عملية الحضارة الأوروبية، التي صارت نموذجاً لبقية العالم. وهي تتضمن من الناحية الفنية الواقعية التي تبدو وكأنها تدل ضمناً على التقييد، والتقييد مشمول في تحقيق الحقيقة الموضوعية. وبالنسبة إلى إلياس، تمثل نظريات فرويد عودة إلى الإقرار بالبدائي وإلى افتقاره إلى التقييد، على الرغم من أنه ليس واضحاً كيف تحتضن نظرية إلياس التطورية مثل هذه المعكوسات الطويلة الأمد. وهو نفسه يعتمد اعتماداً مفرطاً على النسخة الشعبية من فرويد. وفي

(69) إلياس 1994 ب: 71.

(70) إلياس 1994 ب 72 ـ 3.

الوقت نفســه يرى فرويد محتاجاً إلى أن يُستَكمل. إن فكرة الأنا العليا ستكون مختلفة في المجتمعات الأخرى (أي أبسـط)، هي فكرة وجد أنها كانت مؤكدة تأكيداً كاملاً في غانا، مثلما رأينا. ومع ذلك، فإن الدليل الذي يسـتخدمه هو ببساطة تعددية المشاعر المقدســة التي يحيـل إليها الناس أعمالهم، وهي ملاحظة سـطحية بالنسـبة إلى أي شخص له أي معرفة بالمجتمعات المعنية[71]. ومرة أخرى فإن هذه استنتاجات خطرة حول الحياة المحلية مسـتمدة من دراسـة أشـياء مادية. وبقي إلياس بعيداً عن الدين الإفريقي، كما هو مكشـوف في اسـتخدام الكلمة القديمة «معبود» (Fetish) بدلاً من المزار المقدس (Shrine) وفي فضـوله القلق ليرى تضـحية دم. ألم يسبق له أن سمع، بَلْهَ أن يكون رأى، ذبح الكوشر أو الذبح الإسلامي للحيوان، أو يخبر مسلخاً «مسيحياً» في شيكاغو أو في أي مكان آخر؟

(71) قابلت إلياس مقابلة وجيزة حين كان أستاذ علم الاجتماع في ليغون. لابد أن ذلك كان في العام 1964. وكان انطباعي عنه أنه عالم ثابت ثباتاً عميقاً في الخبرة الأوروبية وملتزم التزاماً كاملاً بالمقولات الويبرية، على الأقل حين تحدثنا عن النظم السياسية المحلية. وبدا لي أنه كان قد قرأ القليل جداً عن هذا المكان «المجهول»، الذي كان يستقبل قدراً كبيراً من الانتباه العلمي في ذلك الوقت، واكتسب إلياس معرفته مما دعاه «رحلات ميدانية»، قيادة سيارة إلى قرية مع سائق وطلاب. وكانت معرفة قليلة الاطلاع بالعمل العلمي عن «الثقافات الأخرى». وبصفتي عالم إنسان كان قد قضى آنئذ العديد من السنوات في القرى الغانية، فقد كنت غير سعيد بهذه الفكرة من «العمل الميداني» وبما رأيته أنا أن علم الاجتماع الذي مارسه كان نوعاً من علم الاجتماع غير المقارن وذا مركزية أوروبية. وكنت أنا نفسي قد عملت مع عالمي الاجتماع المقارن جورج هومانز (وهو مؤرخ أيضاً) ولويد وورنر (وهو عالم إنسان أيضاً)، وكلاهما حاول أن يأخذ بعين الاعتبار المدى الكامل للسلوك الإنساني. ولأسباب مشابهة وجدت أنا أن فكرة أن المرء يستطيع أن يكتسب بصيرة عميقة من الجمع العرضي «للفن» الإفريقي من التجار المتجولين هي فكرة موضع شك إلى درجة عالية. ولا يستطيع المرء أن يوافق موافقة كاملة على جميع الأشياء الإفريقية وتصدير هذه الأشياء وهو لا يعرف عن استخدامها أو يفهم عنها إلا القليل. وكان ذلك أيضاً مذكراً بأولئك الأعضاء السلاّبين من قبيلة المتعلمين الذين كانوا أكثر اهتماماً بالامتلاك والعرض من تقدير السياق الثقافي أو بمعنى مثل هذه الأشياء للممثلين أنفسهم، على الرغم من أنهم برروا لاحقاً عملهم على أساس من المحافظة. معظم الوافدين بدؤوا تجميعاً للفن ـ لم يكن ذلك صعباً لأن مترجمي الهوسا زاروا في كل مساء مع سلعهم الأكواخ المبنية على الطراز الاستعماري في الحرم الجامعي، ومثلت هذه الصفقات نزع السياق الكامل عن فن إفريقية ومثلت تسليعه، ولكنها وفرت شيئاً محسوساً تعود به إلى الوطن.

والمشـكلات مـع النظرية العامة لإلياس عـن العملية الاجتماعية تبرز بوضـوح في هـذه التعليقات علـى غانا. ففي إحدى النقاط كان النـاس الذين يذبحون الدجاج في مزاراتهم المقدسة يُنظر إليهم بوصفهم يدلّلون على حرية أكبر من التعبير العاطفي. وهذا متفق مع الفكرة الشعبية عن شعب الطبيعة. وفي الوقت نفسه فهو يذكر الطالب وهـو يظهر تقيداً مفرطاً أمام والده. والتعليقان اللذان يشـيران إلى الحرية والتقييد يسيران في اتجاه مناقض. بيانان متضاربان كلاهما يبدو مناسباً للنظرية، يوحيان أن التفسـيرات النفسية وتفسيرات علم الاجتماع كليهما موضع شك. فيكون من الصعب جداً أن نقول إن اللوداغا من غانا الشمالية، الذين قضيت معهم العديد من السنوات، كانوا أكثر تقييداً أو أقل من البريطاني المعاصر، وأي تقدير لذلك يجب أن يعتمد على سـياق النشاط المعين، لا على تصـنيف عام. ففي الجنائز أظهروا الحزن ولكن ذلك عموماً بطرق طقوسـية بـدت أنها تقيد الحزن أوتُقنّنه في قنـوات. كل الطقوس كانت مقيـدة ومـن جملتها التضـحيات. ولكن الحياة كانـت مع ذلك تمر عـبر العديد من التغيرات، مع إضـافة المدارس، والعمالة المهاجرة والبعثات التبشيرية. وفي الحقيقة، لم أر دينـاً إفريقياً غير مقيد مثل المؤمنين بعيد العنصـرة الذين كانوا آنئذ يبشـرون في سـوق وا (Wa) على بُعد خمسين ميلاً تقريباً (بقيادة الأمريكي «جو المقدس»، كما كان يعـرف للجميع). في الممارسـات المحلية، كان يُنفّذ ذبح الدجاج لكشـف الحقيقة حـول موقف مربك، يحتمـل أن يكون ذلك تقديماً لإله، ولكن ذلك لم يعرض صـفات جنسية، ولا «الحرية» أيضاً التي يعزوها إلياس إلى هذا العمل. الكثير من الاختلافات التي جاءت من ملاحظاته السطحية حول «الحضارة» تختفي لدى القيام بفحص أكثر كثافة وكمالاً. ليس هناك سـبب حقيقي لافتراض أن عزوه للحالات النفسـية وتحليله من ناحية علم الاجتماع كانا موضـع شك بشكل متسـاو في عمله الأوروبي. ولكن لماذا هذه الفجوة الكبيرة بين ملاحظاته عن أوروبة وملاحظاته عن غانا؟.

مشكلته المتصـلة بفهم غانا تلامس جذور النظرية المتصـلة بالتقدم نحو التقييد الذي يعد جوهرياً لعملية التمدين. وهذا بالتأكيد ليس محصـوراً بالمؤلف نفسه ولكنه في الغالـب جزء من المعتقـدات الشـعبية في أوروبة. فهو يرى الفن الإفريقي بوصـفه

محققاً للتعبير عن المشـاعر على نحو مباشر أكبر. وممارسة التضحية بالدم وعبادة مجموعـة مـن «المعبـودات» هي أفعال غـير مكبوتة وهـي أفعال علمتنا الحضـارة أن نُقيِّدها لصالح الصلاة والتوحيد*. وكل هذه المظاهر من المجتمع الغاني يُحكم عليها بوصـفها أقرب إلى المشـاعر غير المكبوتة، المتميزة بغياب التقييد. ومع ذلك، يبدو أن إلياس يقر، في سـلوك الطالب الجامعي الغاني الواقف بثبات خلف كرسـي والده على نحو طقوسـي إلى درجة عالية (ومقيد)، يقـر أن كل الحياة الاجتماعية تتطلب بعض التقييد، وبعض الضبط للسلوك الذي يمكن أن يؤدي، لو لم يكن ذلك، إلى حرب الكل ضـد الكل. الطقوسي يلعب دوره. ومثل ذلك أيضاً تفعل اللغة التي تتدخل بين المشاعر والتعبير عنها.

لقـد حاولت، عن طريق وضـع خبرة إلياس في إفريقية ونظريتـه عن «العملية التمدينيـة» جنباً إلى جنب، حاولت أن أظهر أن الخبرة والنظرية كانتا في الحقيقة متناقضـتين، وذلـك على العكس من زعمه أنهما كانتا تتسـاندان ذاتيـاً على نحو متبـادل. وكان يجـب أن ينظر إليهما على هذا الشـكل لو أن المؤلـف أعطى انتباهاً أكثر عمقاً للبحوث في المشـهد المحلي، ولمحاولات فهم السـلوك المعاصـر، بدلاً من فرض مفهوم تاريخي زائف، ونفسـي زائف، وفلسفي زائف عن شعب الطبيعة، على مـا رآه في غانـا. ففي هذا تابـع إلياس الأفكار الشـعبية للأوروبيين في فكرتهم عن العملية التمدينية، مُنَحِّياً جانباً الدراسـات التي قام بها علماء التاريخ قبل التدوين وعلماء الاجتماع المقارن، وهي دراسات تستند إلى أساس أكثر ثباتاً.

* عبادة مجموعة من المعبودات تدل على انتشار الجهل والبعد عن الدين الحقيقي بتوحيد العبادة لله وحده. (المراجع).

الفصل السابع

سرقة «الرأسمالية»:
برودل والمقارنة الكونية

المرحلة الكلاسيكية، والإقطاع، بل الحضارة نفسها قد تم ادعاء ملكيتها بوصفها تخص أوروبة على نحو فريد عديم النظير، وبهذا تُستبعَد بقية العالم من الطريق إلى الحداثة وإلى الرأسمالية نفسها، نظراً إلى أن كل تلك الأطوار يُنظر إليها منطقياً بأنها يؤدي الواحد منها إلى الآخر في مراحل متتابعة. هناك القليل من الاختلاف حول موقع أوروبة المهيمن في القرن التاسع عشر بعد أن أعطت الثورة الصناعية الأوروبيين ميزة اقتصادية نسبية. ولكن المناقشة تدور حول المرحلة السابقة لذلك التاريخ. ما ذلك الذي جعل أوروبة ميالة إلى تحقيق هذه الميزة؟ هل اخترعت تلك القارة «الرأسمالية» كما افترض كثيرون؟ أم هل هذا الزعم من المؤرخين هو مثال آخر، إضافة إلى ما تقدم، من أمثلة سرقة الفِكَر؟

وأنا أريد في هذا الفصل أن أنظر في المحاولات التي قام بها علماء مرموقون في المقارنة الكونية بخصوص «الرأسمالية»، والتي تصل في النهاية إلى توكيد موقع أوروبة المميز لا بخصوص الثورة الصناعية فقط، وهي التي قد يكون حولها بعض الاتفاق، بل بخصوص ملامح أخرى أيضاً، أوسع وأسبق من ملامح الغرب التي يعتقد أنها قد حثت على ذلك التغيير. وسوف أركز على إسهام برودل وأعلق بشكل غير مباشر على الطريقة التي انحرف بها كل هؤلاء الكتاب عن «الموضوعية»، على الرغم من نواياهم الحسنة للغاية. لقد منحوا الغرب امتيازاً إلى درجة كاسحة، وهم بهذا يحرمون الشرق من مكانه المستحق في تاريخ العالم.

لقد بذل المؤرخ الفرنسي جهداً راسخ العزم ليرى «الرأسمالية» في سياق يشمل العالم كله. ومثل ذلك فعل عالم الاجتماع الألماني ويبر من قبله. وركز هذا

الأخـير علـى مقارنة الأخـلاق الاقتصـادية «لأديان العـالم» المختلفة، واسـتنتج أن البروتسـتانتية الزاهـدة فقط هـي التي وفرت القاعـدة الأيديولوجية المناسـبة من أجل تطور «الرأسـمالية» (على الرغم من أنه غيرَّ رأيه، كما سـبق أن رأينا عن روما القديمـة). وأنـا لا أود أن أجـادل في أن ويبر كان مخطئاً في حكمـه المبرمج، ولكني أود أن أقـول فقـط إنه لم يـدرك إدراكاً تاماً ما الذي كان ملتبسـاً. وإذا كان قد فعل ذلـك «من الناحيـة النظرية» فإنه لم يفعل ذلـك «من الناحية التحليليـة». إنه يبذل جهوداً ضـخمة ليكون «موضوعياً» حين يدرس طبيعة «الأخلاق الاقتصادية» في أديان مختلفة (في إسـرائيل القديمة، والهند، والصين، إضافة إلى أوروبة) في العلاقة مع ظهور الرأسـمالية، ولكنه بعدئذ انحاز بعزم إلى جانب التنويعة البروتسـتانتية. وقد رفضـ مؤرخون آخرون عديدون ذلك التركيز بحزم على شـكل مسـاو، ولكنه رُفِض بشـكل رئيسـي من قِبل مؤرخ البحر الأبيض المتوسط، الفرنسـي العظيم نفسه. لقد رأى برودل «رأسـمالية» السوق بوصفها رأسـمالية موزّعة على نطاق أوسع بكثير، في حين حددها بعض العلماء في المجتمعات القديمة نفسها. ومع ذلك، فهو يجادل في أن «الرأسـمالية المالية» كانت أوروبية بشكل واضح، وهو يناقش بعمق الأسباب التي من أجلها كانت هذه الرأسمالية كذلك.

ويبر مباشـرٌ أكثر في معالجته للرأسـمالية، ويربطها بشكل أحادي مع الغرب. وهو يزعم ادعاءات كبيرة في الموضوعية في التحليل المقارن[1]، ومع ذلك يصل إلى استنتاج

(1) شكلت مقالة ويبر عن المقارنة، التي ترجمت بعنوان ««الموضوعية» في العلم الاجتماعي والسياسة الاجتماعية»، شكلت الملاحظات التمهيدية لافتتاحية جديدة لهيئة مجلة: محفوظات علم الاجتماع والعلم السياسي الألمانية. وشرح فيها أن الخلاف الذي رآه بين العلوم الطبيعية والعلوم «الثقافية» يكمن في حقيقة أن «مغزى الأحداث الثقافية يفترض مسبقاً وجود توجه ـ قيمي نحو هذه الأحداث. ومفهوم الثقافة هو مفهوم ـ قيمي. ويصير الواقع التجريبي «ثقافة» لنا بسبب أننا نربطه بأفكار قيمية وإلى المدى الذي نربطه بهذه الأفكار» (ويبر 1949: 76). ومناقشته مبنية على الحاجة إلى عمل «تمييز لا يمكن جسره» بين «المعرفة التجريبية» وبين «الأحكام القيمية» (ويبر 1949: 58). وكلاهما موضوع مهم للتأمل على الرغم من أن «تلك «القيم» العليا التي تسند الاهتمام العملي هي مهمة بشكل حاسم وستبقى كذلك دائماً في تقرير مركز الانتباه للنشاط التحليلي في مجال العلوم الثقافية». ولكن ما هو صحيح بالنسبة إلينا «يجب أن يكون صحيحاً كذلك بالنسبة إلى الصينيين»(ويبر 1949: 58).

أنه رأى تطور الروح العلمية بوصفها أكثر أهمية في الغرب وبوصفها مرتبطة بأفكاره عن العقلانية. خذ عملية تحرير العقل الإنساني التي وسمت نمو المعرفة العلمية ذات المعنى بعملية العقلنة. وهو يكتب ويقول: إن هذه العملية «استمرت في الوجود في الثقافة الغربية طوال آلاف السنين، وهي تشكل تقدماً»[2]. فكرة التقدم تلك، من «الإغناء المستمر للحياة»، هي المفتاح إلى الإنسان المتمدن، وكانت غربية بشكل جوهري.

يكتب ويبر عند إحدى النقاط أن «التحليل (الموضوعي) للأحداث الثقافية»، التي تسير وفق مقولة أن المثل الأعلى للعلم بوصفه تحويلاً للواقع الحقيقي التجريبي إلى «قوانين»، هي مقولة بلا معنى لمثل هذه الأحداث. إنها بلا معنى لتنويعة من الأسباب. أحدها يتعلق بتعريفه للثقافة وهي «قطعة متناهية من اللانهاية التي لا معنى لها من عملية العالم، قطعة يخلع عليها بنو البشر المعنى والمغزى»[3]. وهذا التعريف مختلف جداً عن التعريف التقليدي لعالم الإنسان الإنجليزي ئي. بي. تايلر[4]، الذي يحتضن كل الفعل الإنساني والمعتقدات الإنسانية. ومع ذلك فهو تعريف كان مهماً لمخطط تالكوت بارسونز[5]، المتروك الآن إلى حد كبير، وللعلماء الأمريكيين الذين اتبعوه. وأنا نفسي أتمسك بثبات بالتعريف الأوسع الذي يقدمه تايلر والذي تشمل فيه الثقافة كل الأنشطة الإنسانية المعروفة، المادية منها والروحية، وأتساءل عن منفعة هذه الفكرة التي يقول بها ويبر، والتي يعتمد عليها نقاشه للموضوعية، لأن من المستحيل عملياً تأسيس ميدان للبحث يركز على قيم المراقب (التي يقول هو عنها بحق إنها مهمة في اختيار الموضوع)، وأقل بكثير على قيم الممثلين (بالطريقة التي يأخذ بها معظم علماء الاجتماع فكرة التوجيه القيمي). وعلى أي حال فقلة من العلماء هم الذين يرغبون عملياً في أن يحددوا تحليلاتهم في هذه الطريقة، على الرغم من أن هناك بعض علماء الإنسان الذين يحاولون أن يتبعوا رأي بارسونز في أن الميدان كله

(2) ويبر 1949: 139.
(3) ويبر 1949: 80 ـ 1.
(4) تايلر 1881.
(5) بارسونز 1937.

يدور على المعتقدات، والقيم، ومجال «علم الثقافة». وفي حين أن القيم لا يمكن أن تعامل مثل العلم، فهو يهدف إلى قدر من الموضوعية في تحليله المقارن، وخصوصاً في هدفه العريض في النظر ملياً في أصول الرأسمالية. وما أخفق ويبر في أن يقومه هو الصعوبات التي وقفت في طريق تحقيق الموضوعية، وفي فصل «الحقيقة» و«القيم» بالنظر إلى مدى تفسيرهما، وفي تقرير ما هو أكثر من «تركيز الانتباه» إلى درجة كبيرة جداً. وكانت الصعوبة ستُرى في عمله الخاص به، وخصوصاً في العلاقة مع الأصول الأوروبية للرأسمالية.

حين يلتفت برودل بانتباهه إلى الرأسمالية، فهو يقبل عدداً مهماً من الافتراضات الغربية حول اختلافات الشرق ـ الغرب المتعلقة بنموها، ومن جملة ذلك ما يخص الطبيعة الفريدة من نوعها للمدينة الأوروبية، مستمدة من البلدة (commune) الإيطالية الشمالية من القرن العاشر. ولكنه ضد ويبر إلى درجة كبيرة جداً في عزوه دوراً رئيساً للبروتستانتية في خلق «روح الرأسمالية». وفيرنانديز ـ آرميستو ينتقد أيضاً المظاهر الدينية من «المقولة الويبرية» في مناقشة الإمبراطوريات الأطلسية، التي كان ظهورها قد «استُخدم دليلاً على أن البروتستانتية كانت متفوقة على الكاثوليكية بوصفها إيماناً استعمارياً وبرهاناً على أن البروتستانت ورثوا المواهب اللازمة للرأسمالية التي كان اليهود على وجه الخصوص قد أوضحوها في العصور الوسطى». وهو يعلق بالقول: «يبدو لي كل قسم من هذه المقولة مضَلِّلاً»[6]. فالإمبراطوريات الأطلسية الخاصة بالجنوبيين كانت أكثر امتداداً، ودامت مدة أطول، وكانت أكثر ربحية من إمبراطوريات البلدان البروتستانتية. «إن رجحان القوى الشمالية في الصراعات العالمية في القرن التاسع عشر لم يبدأ... تقريباً في وقت مبكر مثلما هو مفترض عموماً». والدين نفسه آنئذ لم يكن له علاقة بذلك الرجحان إلا القليل. وكان المهم هو الموقع الجغرافي.

لا أريد أن أعلق بالمزيد من التعليق على محاولات ويبر الأصلية في المقارنة الكونية. لقد كان مهتماً طبعاً بالدرجة الرئيسية بالهيمنة الاقتصادية والثقافية

(6) فيرنانديز ـ آرميستو 1995: 238.

للغرب في الأزمنة الحديثة وكانت تحليلاته الحادة للهند وللصين تضع سعة انتشار الرأسمالية الغربية خلفية لها. وهو، في الحقيقة، لا يحدد نفسه بتطور الرأسمالية الصناعية في أوروبة في القرن التاسع عشر، ولكنه، وبشكل يمكن فهمه، ينظر إلى الخلف إلى الشروط المسبقة، وبشكل محدد إلى الإصلاح الديني (ومن هنا الأخلاق البروتستانية)، وإلى عصر النهضة وإلى «عصر الاكتشاف» بل إلى أبعد من ذلك إلى الخلف إلى الطبيعة «الفريدة» للمدينة الأوروبية، بل ينظر من حين إلى آخر إلى روما. وقد سلك ذلك المسار معظم المعلقين على الحالة. فماركس ووُللرستاين[7] كلاهما عادا إلى الخلف إلى عصر الاكتشاف، دافعين بذلك ميزة أوروبية إلى الخلف في الزمان قبل القرن التاسع عشر.

فكرة المقارنة الكونية هي فكرة مؤرخ مرتبطة مع التاريخ الأوروبي الحديث. ما الذي تجري مقارنته؟ فالتعبير يشير بشكل أساسي إلى نوع الأسئلة التي أهمَّت ماركس وويبر في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتتعلق في النهاية بأصول الرأسمالية (الأوروبية). وقد كُتِب ذلك المشروع من وجهة نظر الأوروبيين بعد الثورة الصناعية الأولى، وفي حالة ويبر بعد الثورة الصناعية الثانية، ونشد المشروع الوصول إلى جواب لسؤال لماذا «حدثَت» أوروبة في حين لم تفعل ذلك حضارات كبيرة أخرى في آسيا؟ أو بكلمات أخرى من متابع حديث لنفس نوع السؤال، لماذا تكون بعض الأمم غنية جداً وبعضها فقيراً جداً؟ وهو عنوان فرعي للكتاب الحديث للمؤرخ الاقتصادي، ديفيد لانديس. سؤال مهم ولكن البحث بدأ بداية سيئة وزلت به القدم[8].

في المقام الأول، كانت هذه المقارنات بعيدة عن أن تكون كونية. فقد كتب ويبر باهتمام عن الصين والهند. وكانت بقية العالم متميزة بالمجتمعات التقليدية، وتمارس «السلطة التقليدية»، وهو تصور لا يكاد يكون مسعفاً من ناحية علم الاجتماع أو من الناحية التاريخية لأن هذه المجتمعات عوملت بوصفها بقايا، وبوصفها ما كان قد تُرك مؤجلاً. لقد استُحضِرت الهند والصين لتكونا في الصورة بصفة خلفية «لرأسمالية»

(7) وولرستاين 1974.

(8) غودي 2004: الفصل الأول.

أوروبة. ثانياً، فإن ماركس في مناقشته الهامة يلامس تحليل مجتمعات أخرى من وجهة نظر اقتصادية، ويفحص تنويعة من أساليب الإنتاج وتشكيلاتها الاجتماعية المرتبطة بها. لقد درس بعناية كتاب لويس مورغان: المجتمع القديم، الذي كان محاولة طموحة للقيام بمقارنة كونية لسلسلة من المجتمعات الإنسانية. لقد كان جهد مورغان واحداً من جهود عديدة لبناء تاريخ لتطور الإنسان يكون أكثر منهجية، وأفضل توثيقاً بالأدلة، من التاريخ الذي برز من الجهود الفلسفية السابقة له، مثل جهود فيكو أو مونتيسكيو. ولكن في الوقت الذي مثَّل فيه هذا العمل تحسيناً على الأعمال التأملية للفلاسفة، فهو ما زال يتبنى موقفاً غائياً بالنسبة إلى ما يخص أوروبة.

إن مدخل برودل إلى الرأسمالية، وإلى التحديث، وإلى التصنيع، وهو مدخل كوني في الحقيقة، معروض في المجلدات الثلاثة من عمله الكبير عن: الحضارة والرأسمالية من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. والمجلد الأول بعنوان: «بنية الحياة اليومية»(9)، والثاني بعنوان: «دواليب التجارة»(10)، والثالث بعنوان: «منظور العالم»(11). والمجلد الأول يعالج ما يدعو «الحياة المادية» التي يراها هو «واقعة تحت اقتصاد السوق» وتضم ما نأكل، وما نلبس، وكيف نعيش. والمستوى الثاني (من الاقتصاد) هو عالم السوق، وعالم التجارة. والمستوى الثالث، وهو «منطقة ظل» «تحوم فوق اقتصاد السوق»، هو عالم المال، «المجال المفضل للرأسمالية»، ومن دونه تكون «غير قابلة للتصور»(12).

لقد كان برودل مؤرخاً من المرتبة الأولى تماماً. وبناه للحياة اليومية(13) هي بنى موصوفة من زميله زيلدن بأنها «متألقة» ومن زميل آخر، هو بلمب بأنها «رائعة». وأنا أود أن أستعرض مظهراً واحداً من عمله من ناحيتين إعجاباً وانتقاداً، من وجهة نظر التطورات الجديدة في تاريخ العالم التي تحاول أن تعدِّل انحيازات أوروبية

(9) برودل 1981 [1979].

(10) برودل 1982 [1979].

(11) برودل 1984 [1979].

(12) برودل 1981: 24.

(13) برودل 1981.

مركزية معينة. وهذه الانحيازات موجودة في كل عالم أوروبي حتماً. وبرودل يُظهر منها بالتأكيد أقل مما لدى ويبر أو ماركس مثلاً، وينظر في سلسلة واسعة من المادة المقارنة في الحياة اليومية. وزيادة على ذلك، فهو أدق فهماً بكثير بشأن مسألة ميزة أوروبة.

ومع ذلك، فمصادره هي إلى حد كبير مصادر أوروبية حتماً، وهي تشارك في بعض تلك الانحيازات بشأن تلك الميزة. وبعض من هذه الانحيازات المعينة صغيرة، وأخرى منها كبيرة. انظر في بعض الصغيرة أولاً، لأن هذه هي التي تهيئ طابعَ عرْضه وهي التي تشير في الحقيقة إلى قضايا أوسع من قضايا الميزة الأوروبية. وما رآه برودل أنه «التجديد العظيم، والثورة في أوروبة»، وفقاً لما قاله، ليس هو الورق بل «الغَوْل»، الكحول، المسكر المقطر، على الرغم من أن اسماً مثل الأنبيق يشير إشارة واضحة إلى مصدر إسلامي (في النهاية إغريقي) [14]. وعلى كل حال، فهو حين يشير إلى بقية العالم يسأل «هل جهاز التقطير أعطى أوروبة الميزة على هؤلاء الناس؟» [15] وعلى كل حال، كانت أوروبة في الحقيقة بطيئة في تبني الغَوْل المقطر. حين نترك البطء جانباً، فلماذا يكون الأوروبيون هم الذين كانوا يعدون أنهم امتلكوا الميزة، بما في ذلك في مراحل أسبق؟ يبدو السؤال وكأنه كان قد أجيب عنه مسبقاً وأي منظور بديل لذلك مفقود. وعلى سبيل المثال، فالمشروبات الأخرى تعالج بالطريقة نفسها. وفي ما يقارب وقت «اكتشاف» الغول، اكتشفت أوروبة، وهي على ما يفترض مركز التجديدات في العالم، حسب ما يقوله برودل، مشروبات جديدة، من كلٍ من المنبهات والمقويات، أي، القهوة، والشاي، والشوكولا. ولكن الثلاثة جميعاً جاءت من الخارج. فالقهوة كانت عربية (وبالأصل إثيوبية)، والشاي صينيا، والشوكولا مكسيكية[16]. من الواضح أن المعنى الذي «اكتشفت» فيه أوروبة المشروبات، أو جددتها، هو معنى محدود جداً في الحقيقة، ما فعلته كان معنياً بالتسويق والاستهلاك. وعلى أي حال، فقد أفضى الأمر ببرودل إلى ادعاء اكتشاف أوروبة لتلك المشروبات، وهذا على ما يفترض بسبب «اكتشاف» أوروبة

(14) برودل 1981: 241.

(15) برودل 1981: 247.

(16) برودل 1981: 249.

فيمـا بعد «للرأسـمالية»، التي روجـت الأمرين. وعلى كل حال، فيمكـن القول فيما بعد في غينيا الجديدة وبشـكل مسـاوٍ إن غينيا الجديدة اكتشفت، وجددت، هذه المشروبات حين وصلت إلى شواطئها. إن فكرة أن أوروبة كانت (دائماً) في مركز التجديدات فكرة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة، وخصوصاً في سياق الطعام الذي كانت أوروبة فيه بالتأكيد خلف الصـين أو الهند، وفي الحقيقة فإن برودل نفسـه يلاحظ أنه «لم يكن هناك ترف حقيقي أو حذق في عادات الطعام في أوروبة قبل القرن الخامس عشر أو السادس عشر. وفي هذا المظهر تخلفت أوروبة خلف حضـارات العالم الأخرى القديمة»[17]. يبدو ذلك التعليق صحيحاً. لذلك، فأين تقع ميزة أوروبة في هذا المجال؟

ويبـدو برودل مركزياً أوروبياً على وجه الخصـوص في قضـايا لها علاقة بالبيت، ومـن جملتها الطعام. وفي العلاقة باسـتهلاك اللحم، شـغلت أوروبة «وضـعاً مميزاً» بالنسـبة إلى مجتمعات أخرى[18]. ومثل ذلك أيضـاً كان الصـيادون وجامعو الطعام طبعاً. وعلى نحو مسـاوٍ، نسـتطيع أن نأخذ وجهة نظر مختلفة ونشدد على أن الصين والهنـد كانتا متميزتين، في طريقة أكثر لطافة من الناحية البيئية المحيطة، بالنسـبة إلى اسـتهلاك الفواكه والخضروات. ولم تعط التفضـيلات للحمية النباتية أي قيمة، سواء كانت مستندة إلى الذوق، أو إلى الدين، أو الأخلاقيات. وكما في المشروبات كان انتشـار السلع مثل السـكر والتوابل حول العالم يعالج أساسياً من وجهة نظر أوروبية، وذلك على الرغم من أن كل هذه المواد كانت قد اكتشفت من الآخرين. ويقتبس برودل مـع الموافقـة من الكاتب لابـات، الذي يلاحظ عـن العرب أنهم لم يعرفوا اسـتخدام الطاولات، ويمكن الزعم بشـكل مسـاوٍ أن أوروبـة لم تكن تملك الديـوان، وهو أريكة بلا ظهر، أو السـجادة إلى أن وصـلتا من الشـرق. ويُنظَر إلى «الميزة» دائماً بوصـفها أوروبية (وهي التي قد تكون صـارت كذلك فيما بعد على أسـاس التوزيع والتسويق). والفصـل الخاص في كتابه عن «التبني البطيء لآداب السـلوك الجيد»[19] في أوروبة

(17) برودل 1981: 187.

(18) برودل 1981: 199.

(19) برودل 1981: 206.

يبدو أنه يُظهر نوعاً من الانحياز مشـابهاً لانحياز إلياس لصـالح السـلوك الأوروبي، وذلك لأن آخرين كانوا يعتقدون على نطاق واسـع أن الشـرق الأقصـى في مدة زمنية أسـبق كان قد امتلك آداب التعامل (الإيتكيت) على نحو أكثر تفصيلاً وأكثر مطالب. وهو يقتبس عن أحد المراقبين الأوروبيين القول: إن المسيحيين لا يجلسون على الأرض مثـل الحيوانـات[20]، ويعني ضـمناً أن الآخريـن فعلوا ذلـك وكانوا مثلهـا. الطاولة والكرسـي «عَنَتْ ضـمناً طريقة حياة كاملة»[21] ولم يكونا موجودين في الصين الأولى حتى ما بعد القرن السـادس. الكرسـي «كان على ما يحتمل أوروبياً في الأصل»، وذلك لأن وضع الجلوس كما يقال لم يكن موجوداً في البلدان غير الأوروبية ومثَّل «فناً جديداً للمعيشة». وسواء كانت القضية على هذا النحو أم لا (ويبدو القول مشكوكاً فيه)، فإن إعطاء هذا التغيير في القرن السـادس مثل هذه الأهمية (تغير في «أسـاليب الحياة») هـو أمر لا يكاد يكـون متوافقاً مع الرأي الذي يرى أن المجتمع الصـيني لم يكن يتغير وأنه «وقف سـاكناً»[22]، وهو استنتاج يستمده من الاهتمام بملمح واحد، هو الملابس، التي لم يكن استخدامها بالتأكيد عاملاً عاماً في السلوك الإنساني[23].

ودعوى برودل في مناقشته تقول إن تغيير الزي يشير إلى حراكية المجتمع، تابعاً بذلك رأي ساي في العام 1829[24] الذي كتب باستخفاف عن «الأزياء غير المتغيرة للأتراك وللشـعوب الشـرقية الأخرى»، وأن «أزياءهم تميل إلى حفظ اسـتبدادهم الغبي»[25]. وهي دعوى في المناقشة كان يمكن أن تطبق على نحو مساوٍ على قروبينا، الذين لبسـوا نفس الملابس في كل يوم بانتظام ونادراً ما غيروها، وربما تطبق على كل أولئك الرجال الذين يلبسون ملابس المساء في مناسبات خاصة. وعلى كل حال، فحين حدثت التغيرات في أوروبة أيضـاً، فإن مثل هذه «النزوات المتصـلة بالأزياء»

(20) برودل 1981: 285.
(21) برودل 1981: 288.
(22) برودل 1981: 312.
(23) براي 2000.
(24) ساي 1829.
(25) برودل 1981: 314.

أثــرت على عدد قليل فقط من الأشــخاص ولم تصــبح بعدئذ «مطلقــة القوة» حتى بعــد العام 1700، حين انفلت الناس من «الميــاه الراكدة للحالات القديمة مثل تلك التي وصــفناها في الهند، وفي الصين، وفي الإسلام»[26]. لقد كان التغيير في جانب القلة المحظوظة بميزاتها الخاصــة، ولكنه مــع ذلك لا يرى الأزياء مبتذلة بل يراها بالأحرى «مؤشــراً لظواهر أعمق»[27]: فالمســتقبل كان ينتمــي إلى المجتمعات التي كانت مســتعدة أن «تنفصل عن تقاليدها». وكان الشرق ساكناً، ولكن الغرب حديثاً فقــط بعدئذ كان متصــفاً بالحركــة، وهو الأمر الــذي يناقض على الأصــح فكرته القائلة إن الثقافات اختلفت في هذا الشأن على مدى الأمد الطويل. ونادراً ما يكون برودل منسجماً في هذه القضية نظراً إلى أن اللجوء إلى الأزياء هو أيضاً نتيجة من نتائج «التقدم المادي»[28]. وأحد الأمثلة هو الطريقة التي اســتغل بها تجار الحرير في ليون «اســتبداد الأزياء الفرنســية» في القرن الثامن عشــر باســتخدام «مصــور شــارح للحرير» كان يغير الأنماط في كل عام، وكان ذلك يتم بشــكل أسرع جداً مما يســتطيع الإيطاليون أن ينســخوه[29]. وفي هذا الوقت كان إنتاج الحرير موجوداً في صقلية وفي الأندلس طوال ما يقارب سبع مئة عام، وانتشر في القرن السادس عشر، مع شــجرة التوت، إلى توســكانيا، وفينيوتــو ونزولاً حتى وادي الــرون. وكانت جنوا والبندقية قد اســتوردتا الحرير الخام من الشرق الأدنى من عهد طويل إضافة إلى القطن في شــكل بالات غزل أو مادة خام. ولم تأت المواد فقط بل جاءت الأســاليب الفنية أيضــاً من الشرق المدعو «ســاكناً». موضوع الأزياء على ما هو واضح لا يتعلق بالتغيير فقط بل هو متعلق بالترف أيضــاً، وفي هذا الســياق سوف يعالَج في الفصل التاسع بتوسع مطول.

وفي طرق أخرى أيضاً يكون برودل متردداً بعقلين في موضوع التغيير. فهو يجادل على نحو مقنع عن الانتشــار السريع للمحاصيل الأمريكية، مثل التبغ، في كل أنحاء العالم،

(26) برودل 1981: 316.

(27) برودل 1981: 323.

(28) برودل 1981: 324.

(29) كما أشار بوني (2001 آ و ب).

مثلما حدث مع المواد الاستهلاكية الأخرى مثل القهوة، والشاي، والكاكاو. ومع ذلك، فإن الشرق الساكن يقابَل باستمرار بالغرب الحركي الدينامي، ويكون المفهوم ضمناً أن التجديدات بالنسبة إلى الرأسمالية لم تكن تستطيع أن تتطور خارج أوروبة. ويضع برودل معارضة بين المجتمعات المتغيرة والمجتمعات الساكنة[30]. الانقسام لا يمكن أن يكون مقبولاً بالكلية، فإيقاعات التغيير تختلف بالتأكيد وقد صارت سريعة على نحو متزايد. ولكن فكرة مجتمع لايتغير (موضوعياً، مهما قد يفكر المثلون العاملون) تبدو لي فكرة مستحيلة لا تستحق النظر، مثلما جادلت أنا بالنسبة إلى الدين خصوصاً وبالنسبة إلى الأساطير الطويلة[31]، بل إن التقانة نفسها في المجتمعات البسيطة قد تغيرت على مرور الزمان، من العصر الحجري الحديث إلى العصر الحجري المتوسط على سبيل المثال. وذلك لا يعني أنه قد لا يكون هناك انسدادات من وقت إلى آخر، ولكن لا يمكن أن يكون هناك «أنظمة مسدودة» بشكل كلي.

إن فكرة كون بعض المجتمعات أكثر تأهباً للتغيير من مجتمعات أخرى قد تكون فكرة صحيحة لمراحل معينة ولسياقات معينة، ولكن من الجلي أن رمي كل آسيا في هذا النموذج خطأ. فعلى الأقل كانت الصين على وجه الاحتمال حتى القرن السادس عشر أكثر حركية دينامية من أوروبة (بافتراض أن المرء يستطيع أن يوافق على مقياس مرضٍ). إن مفهوم برودل عن «الحضارة» و«الثقافة» يميل إلى الإيحاء أن مثل هذه الاختلافات في سرعة التغيير ميّزت «المدة الطويلة»، وأنا أود أن أضعها على نحو أكبر عند المستوى «التاريخي» من «الحوادث»، المنتمية إلى « الأزمة» لا إلى «الحضاري». وإن العمل خلافاً لذلك يبدو أنه يُسقط إلى الوراء في الزمن اختلافات أوروبة غير المشكوك فيها (وفي بعض الوجوه ميزاتها) في القرن التاسع عشر. وفي تلك الحالة لماذا لا نكون نحن مستعدين بشكل مساو لنفعل الشيء نفسه من أجل تقاربات المجتمعات في القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين؟ وقد سبق أن عُقدت المناقشة من أجل اليابان

(30) برودل 1981: 430، 435.

(31) غودي وغانداه 2002.

التي أقدَرها إقطاعها المبكر على أن تطور «الرأسـمالية» بشكل أسهل. ألا يجب تطبيق المناقشة نفسها على الصين، وكوريا، وماليزيا وعلى حشد من الآخرين؟

ومـع ذلك فهو حتـى الآن ينتهـي إلى فكرة أن هنـاك في أماكن أخرى حضـارات «ساكنة، وتنظر إلى الداخل»، أي، حضارات فقيرة. الغرب فقط هو الذي يتميز بتغيير لا ينقطع. ويكتب ويقول «في الغرب، كان كل شيء يتغير باستمرار»[32]. وهو يرى هذا ملمحاً ثابتاً منذ عهد طويل. وعلى سـبيل المثال، اختلف الأثاث بلداً فبلداً، وهو شاهد على «حركة اقتصـادية وثقافية تحمل أوروبة نحو ما عمّدته هي نفسها باسم التنوير، والتقدم»[33]. وبعد سـطور قليلة يقول: «إذا كان ذلك مترسـخاً بالنسـبة إلى أوروبة، وهي أغنى حضارة، أكثر من غيرها استعداداً للتغيير، فسوق ينطبق من باب أولى على بقية العالم». وفي الوقت الذي يكون فيه صـحيحاً أن أوروبة ربما كانت أكثر اسـتعداداً للتغيير من غيرها في الأزمنة الحديثة (سيقول بعضهم بعد الثورة الصناعية، ويصر آخرون على عصر النهضة)، فليس هناك أي دليل على أن أوروبة كانت تملك احتمالاً أكبر للتغيير في المراحل الأولى. ومع ذلك فصـياغة برودل هذه، مهما تكن الصـفات التي يقدمها في مكان آخر، ومهما تكن الدلائل التي يقدمها متناقضـة، فإنها تسـتقر على مقابلة تقارن بين أوروبة الحركية الدينامية وبين آسيا «الساكنة» التي ينظر إليها برودل بصـفتها ثابتة منذ عهد طويل إن لم تكن ثابتة دائماً. لقد اسـتولى الغرب على فكرة التغيير وقابلية التلاؤم لتكون له خاصة.

الرأسمالية بالنسبة إلى برودل تنتمي إلى المجال الحضري، ومنه انتشرت إلى الريف. وهو ينظر إلى الاقتصادات الريفية بوصفها راكدة ما لم تُستَحث من الخارج. وهو يسأل أكانت البلدات الغربية قادرة على أن تبقى لو أن «النوع الصـيني اللامعقول من فلاحة الأرض كان هو القاعدة بدل أن يكون هو الاسـتثناء»؟[34]، فلاحة الأرض تلك من أجل إنتـاج الرز كانت تنفذ بالأدوات اليدوية لا بالمحـراث. ومع ذلك فإن هذه «اللامعقولية»

(32) برودل 1981: 293.
(33) برودل 1981: 294.
(34) برودل 1981: 338.

طبعاً كانت علامة على زراعة كثيفة جداً، و«متقدمة» جداً سمحت بكثافات سكان أعلى وببلدات أوسع مما كان في أوروبة، وذلك في جزء منه بسبب أنها لم تخصص حيزاً للحيوانات المحلية الكثيرة التي كانت الحاجة تدعو إليها لجر المحاريث. وفي الحقيقة، إن من المكابرة التعجب مما إذا كانت البلدات الغربية تستطيع «أن تبقى تحت مثل هذه الظروف»، لأن هذه البلدات كانت مختلفة للغاية[35]. وهو يرى الرأسمالية واصلةً إلى الريف حين تكون الزراعة مرتبطة بالصادرات، وحين تكون تنمية المحاصيل من أجل الحصول على النقد الحاضر. وذلك شكّل «غزواً»[36]. ولكن هذه الفكرة تهمل حقيقة أن المنتجين الريفيين كانوا من قبلُ قد بنوا «رأسمال» لهم بالاستثمار في جعل الأرض مصاطب، وفي الري، وفي طرق أخرى عديدة. وفي أوروبة من خلال زيادة قطعانهم، التي كانت هي النموذج نفسه لـ «رأس المال». ولكن فكرة الرأسمالي بالنسبة إليه مربوطة باستثمار النقد الذي يقوم بأكثر من إعادة إنتاج نفسه، وليست مربوطة بالأحرى بالعمل أو بالأساليب الفنية الإنتاجية. وهنا أيضاً عُدت أوروبة فريدة، ففي الوقت الذي يدرك فيه الطبيعة الحراكية الدينامية للحرف في الهند والصين، يعلق بأنها لم تنتج أبداً «النوعية العالية» من الأدوات التي ميزت أوروبة. ربما كانت اليد العاملة البشرية في الصين متوافرة جداً[37]، وهي فكرة عامة ولكنها مضللة[38].

وفي أي حال فإن زراعة الرز في الجنوب تطلبت أساليب فنية أشد كثافة للزرع ولِنَقْلِ الزرع مما تطلبته أساليب الحبوب في الشمال. لم يكن الموضوع ببساطة أن المكننة كانت «مسدودة باليد العاملة الرخيصة»[39]. لقد أُدخِلت الأدوات. فعربة اليد كانت صينية، ويحتمل أن يكون اللِّجام منغولياً (مع الاحترام لرأي لين وايت)[40]. طواحين الماء لم تكن بالتأكيد محصورة بأوروبة، وقد تكون طواحين الهواء قد جاءت من الصين أو من

(35) برودل 1981: 338.
(36) برودل 1984: 288.
(37) برودل 1984: 304.
(38) هويسون 2004 ـ 201 ف ف.
(39) برودل 1981: 339.
(40) وايت 1962.

إيران. وكان الصينيون أيضاً متقدمين إلى مدى بعيد في إنتاج الحديد وفي استخدام الفحم، على الرغم من أن برودل يشير إلى ركود البلاد «ركود بعد القرن الثالث عشر»، خصوصاً بشأن استخدام فحم الكوك[41]. وتعليقه هو أن «التقدم الصيني» الأسبق «صعب التفسير»[42]. ولكن هذه هي الحالة بالتأكيد إذا كان المرء ينظر إلى العالم من وجهة نظر أوروبية مركزية فقط في القرن التاسع عشر.

وإحدى المشكلات التي أبقت الصين في الخلف، وفقاً لما يقوله برودول، هي أنها لم تمتلك «نظاماً نقدياً معقداً» كان يلزم من أجل الإنتاج والتبادل[43]، إن «أوروبة القروسطية» فقط «هي التي أوصلت أخيراً نقودها إلى الكمال»، وهذا ما يثير التعجب لأن هذه المجتمعات كان عليها أن تتبادل أحدها مع الآخر وأن تتبادل مع العالم الإسلامي. وهذا الكمال المالي المتصور في أوروبة كان بسبب نمو البلدات وبسبب الرأسمالية، إضافة إلى «غزو البحار العالية» الذي أنتج «تفوقاً عالمياً دام لقرون». إن أوروبة وقد واجهها تحد إسلامي، أنتجت نظاماً نقدياً كاملاً، والأجزاء الأخرى من أوراسيا «مثّلت مراحل متوسطة في منتصف الطريق نحو حياة نقدية نشيطة وكاملة»[44]. إن ذلك الادعاء للفرادة العديمة النظير كان محيراً في بعض الطرق لأن «الحضارات البحرية قد عرف بعضها دائماً عن بعض»[45]، على الأقل في أوراسيا. لقد شكل البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي «امتداداً واحداً من البحر»، وهو «الطريق إلى جزر الهند الشرقية»، وكان هذا الامتداد سابقاً يضم قناتي نيخاو الاثنتين في السويس، ولكنهما طمرتا فيما بعد. وعلى كل حال، فقد وفرت مصر دائماً نقطة اتصالات بين الشرق والغرب. ولذلك فلا بد أن الشرق والغرب كانا يتبادلان المعلومات عن صنع قماش الحرير أو عن الطباعة وعن السلع نفسها أيضاً. وعلى الرغم من ذلك فقد كان غزو البحار العالية هو الذي أعطى أوروبة الميزة حسب

(41) برودول 1981: 375.
(42) برودول 1981: 376.
(43) برودل 1981: 440.
(44) برودول 1981: 402.
(45) برودل 1981: 448.

ما يفترض. ويلاحظ ملاحظة مهمة أن التجارة الطويلة المسافات، والرأسمالية التجارية على نطاق واسع، اعتمدت على القدرة على التحدث بلغة مشتركة «لغة التجارة العالمية»، التي تستحث «تغييراً بناءً» وتراكماً سريعاً. وبكلمات أخرى فإن هذه التجارة استلزمت التبادل. وعلى الرغم من الاتجاه نحو المساواة، والتبادلية، والتغيير، فأوروبة مع ذلك كان يجب أن تتميز في رأيه عن «اقتصادات منتصف الطريق» التي كانت لآسيا. وبهذا كانت النتيجة، أن برودل، على الرغم من أهدافه النسبية، يصر على السعي إلى استكشاف الشرق في العلاقة مع مزايا الغرب، التي يراها موجودة من عهد طويل، ويراها في الغالب ثقافية، ودائمة إلى درجة ما. وبوصفه مؤرخاً جيداً فقد أفضى باستمرار إلى التناقضات وعدم التوافق. فالهند التي لا تتغير استخدمت المعادن الثمينة وخبرت «انفجاراً هائلاً من التصنيع» فيما يخص القطن في القرن السادس عشر، ولكن الاقتصاد كان متسماً «بالفوضى النقدية»[46]، وعلى نحو مساوٍ لا يمكن فهم الصين إلا «في سياق الاقتصادات البدائية المجاورة»[47] فقط التي تعلل كلاً من «تخلف الصين نفسها» وتعلل «في الوقت نفسه قوة معينة من ««هيمنة»» نظامها النقدي». ويجب أن يكون ملحوظاً، أن تلك القوة تضمنت اختراع النقد الورقي قبل عهد طويل من امتلاك الغرب أي ورق مطلقاً، على الرغم من أنه في الصين نفسها كان الورق يستخدم بشكل كثيف في القرن الرابع عشر فقط. التناقضات متكاثرة.

وعلى الرغم من «تخلف» الصين تحت أسرة مينغ (1368 ـ 1644)، «كان اقتصاد نقدي ورأسمالي يستيقظ، مطوّراً وعارضاً مصالحه وخدماته»، ومؤدياً إلى الاندفاع إلى مناجم الفحم الصينية في العام 1596[48]. تلك التطورات يجب أن تؤهّل تخلفها وتجعل من الصعب أن نقبل كلمة برودل، حين يطلب منا (ولكن على نحو متناقض)، أن «الصين في المسائل النقدية كانت أكثر بدائية وأقل دراية من الهند»[49] التي كان لديها كما رأينا «فوضى نقدية». ولكن ماذا عن أوروبة؟ إن هذه القارة الأخيرة كما قيل

(46) برودل 1981: 450.

(47) برودل 1981: 452.

(48) برودل 1981: 454.

(49) برودل 1981: 457.

«تقف وحدها». ومع ذلك فإن برودل يقر أن «هذه العمليات [النقدية] لم تكن محصورة بأوروبة» ولكنها كانت «ممتدة وقد أُدخِلت في العالم كله مثل شبكة ضخمة مطروحة على ثروة القارات الأخرى». ومع استيراد الكنوز الأمريكية، «كانت أوروبة تلتهم العالم وتهضمه»، وكانت النتيجة أن «كل عملات العالم قد نَشِبت في الشبكة نفسها». تلك الميزة لم تكن جديدة، وفي الحقيقة أن «مدة طويلة من الضغط بعد القرن الثالث عشر» «رفعت مستوى حياتها المادية»[50] نتيجة «للتعطش إلى قهر العالم»، «تعطش إلى الذهب» أو التوابل، مصحوباً بنمو في المعرفة النفعية. ولكن أوروبة احتاجت إلى ذلك الذهب لأنها كانت تملك القليل جداً عن طريق السلع المصنوعة لتعطيه للشرق في مقابل ما لديه من كماليات «الترف»، التي صارت متوافرة أكثر فأكثر للطبقات الوسطى. فإذا كانت الصين متخلفة فعلاً، كما يزعم برودل، فلماذا كانت المعادن الثمينة تغادر الدوائر الغربية متجهة إلى آسيا؟[51] من الواضح أن أوروبة لم تكن وحدها فقط التي تستشعر «التعطش إلى الذهب». كان الشرق يعرف ما الذي كان يريده وكيف يحصل عليه بالوسائل السلمية، أي، بالتجارة.

البلدات والاقتصاد

لُباب تحليل برودل يتركز على البلدات وعلى المدن، التي نوقشت في الفصل الثامن، والتي يقارنها مع المحولات الكهربائية، تعيد باستمرار شحن الحياة الإنسانية. ومرة أخرى، فإن البلدات والمدن شكلت ظاهرة عامة في جميع العالم على الدوام منذ عصر البرونز، ولكن أوروبة اعتبرت مختلفة. وكيفما يشدد على أن «البلدة هي البلدة» وأنها متصفة «بتقسيم العمل المتغير دوماً»، فهناك أيضاً تغير دائم في السكان نظراً إلى أنه كان يجب على البلدات أن تضم إليها سكاناً بسبب إخفاقها في أن تستولد نفسها[52]. وهو يكتب عن الوعي الذاتي لدى البلدات والذي ينتج عن الحاجة إلى الأسوار الآمنة

(50) برودل 1981: 415.

(51) برودل 1981: 462

(52) برودل 1981: 490

(53) برودل 1981: 497.

(وعن المخاطر التي جلبتها المدفعية في الغرب ابتداء من القرن الخامس عشر) [53] وعن الاتصالات الحضرية والتدرجات الطبقية بين البلدات نفسها. ومع ذلك، وعلى الرغم من الاعتراف بهذه الملامح العامة، فذلك لا يوقفه (أو بالنسبة إلى تلك المسألة غويتين عن الشرق الأدنى[54]) عن اتّباع ماكس ويبر في رسم تمييز بين البلدة الغربية مع «حرياتها» وبين المدن الآسيوية الساكنة من دون تلك الحريات. من الواضح أنه كانت هناك اختلافات ولكن هؤلاء المؤلفين يضعونها على مستوى أيديولوجي لأنهم مهتمون بالنتيجة الغائية، مجيء الرأسمالية. ولذلك، فإن اندفاعاته الرئيسة لها علاقة «بأصالة البلدات الغربية»، كما رأينا في الفصل الرابع. لقد أظهرت البلدات، كما يجادل، «حرية لا نظير موازياً لها»[55] متطورة في معارضة للدولة ومع الحكم «حكماً مطلقاً» على الريف المحيط بها. ونتيجة لذلك كان تطورها «مضطرباً» مقارناً مع الطبيعة الساكنة للمدن في أجزاء أخرى من العالم، كان التغيير يحظى بالتشجيع. ولكن المدينة الآسيوية في الحقيقة كانت على نحو مساو مضطربة وأبعد عن أن تكون ساكنة، مثلما يُظهر بحث حديث (على سبيل المثال، في دمشق والقاهرة).

بعد انحلال الإطار الحضري للإمبراطورية الرومانية الذي ناقشناه في الفصل الثالث، انتعشت البلدات الغربية في القرن الحادي عشر وهو الزمن الذي كان قد حدث من قبله «نهوض في النشاط الريفي»[56] يقال إنه أحضر إلى البلدات كلاً من النبلاء ورجال الكنيسة، وهو ما أشّر إلى «بداية صعود القارة إلى البروز»[57]. وكان ذلك الانتعاش ممكناً بسبب الاقتصاد المتحسن وبسبب الاستخدام المتنامي للنقود. «وظهر التجار، وظهرت نقابات الحرفيين، والصناعات، وتجارة المسافات البعيدة، والمصارف ظهوراً سريعاً هناك، بالإضافة إلى نوع معين من البورجوازية ونوع من الرأسمالية»[58]. وفي إيطاليا وألمانيا فاقت البلدات في نموها الدولة، مشكّلة «الدول

(54) غويتين 1967.

(55) برودل 1981: 510.

(56) برودل 1981: 510.

(57) برودل 1981: 479.

(58) برودل 1981: 511.

ـ المدن». ويقال إن «معجزة الغرب» وقعت حين صعدت البلدات من جديد وأظهرت استقلالاً ذاتياً كبيراً. وعلى أساس هذه «الحرية» أنشئت «حضارة مميزة». ونظمت البلدات فرض الضرائب، واخترعت القروض العامة، ونظمت الصناعة والمحاسبة، وصارت مشهد «الصراعات الطبقية» و«بؤرة للوطنية»[59]. وخبرت تطور المجتمع البورجوازي، الذي كان، وفقاً لما يقوله الاقتصادي سومبارت، متصفاً بحالة جديدة للعقل تظهر في فلورنسة عند نهاية القرن الرابع عشر[60]. «وترسخت حالة جديدة من العقل، وهي بشكل عام حالة الرأسمالية الغربية المبكرة، التي ما زالت مضطربة» وأنجزت في «فن الفوز بالغنى وفن المعيشة معاً». واشتملت خصائصها على «المقامرة والمخاطرة»، «التاجر... حسَب نفقته وفقاً لعائداته»[61]. طبعاً، كان على جميع التجار أن يفعلوا ذلك، وإلا فلن يكتب لهم البقاء. وكان عليهم أيضاً أن يحسبوا المخاطر، وهو ما جعلهم ملتزمين بشكل خاص بألعاب الصدفة والمقامرة، كما هو في الصين.

يرى برودل مفتاح الرأسمالية كامناً في تطور البلدات، التي شجعت «الحرية» في أوروبة ووفرت مركزاً من أجل نشاط الصنَّاع المهرة الريفيين. وهو يزعم، أن الصين، على الرغم من مراحل النشاط «الرأسمالي»، لم تنجح أبداً لا في توفير الحرية اللازمة ولا في اجتذاب الصناع الريفيين. وتحتاج دعواه في مناقشته إلى نموذجين متضاربين من العلاقات الحضرية ـ الريفية، تحتاج إلى البلدة المستقلة والمكتفية ذاتياً مع ريف يخدم احتياجاته (النموذج الغربي) وإلى بلدة هي مقر الرسميين، ومتطفلة على غيرها، ومعتمدة على ريف أكثر حركية دينامية ـ النموذج الشرقي. وعلى كل حال، فإن المعارضة غير كافية لأن بلدات الصين كانت أيضاً مراكز نشاط للأكاديميين، وللأدباء، وللتجار إضافة إلى الإداريين. وثانياً، فإن استبعاد الريف من النشاط «الرأسمالي» يعني أن تضيق تعريف مثل هذا النشاط بطريقة مشكوك فيها، هو الذي حدث في أوروبة وقد كان الريف الصيني مقراً لنظام حكم قوي النشاط ومقراً لإنجازات عظيمة استلزمت

(59) برودل 1981: 512.

(60) سومبارت 1930.

(61) برودل 1981: 514.

استثمار رأس مال كبير. وفي الحقيقة أنه أصبح الآن واضحاً من الصين الحديثة أن الريف قد امتلك معظم المتطلبات اللازمة من أجل «التحديث».

وفي حين يمتدح برودل «الحرية» المحددة للبلدات الأوروبية، فإنه يبرز مخططاً تطورياً يسير من البلدات التقليدية الكلاسيكية، المفتوحة على الريف المحيط بها والمساوية له، والذي «كانت فيه الصناعة في بداياتها الأولى»[62]، إلى «المدينة المغلقة» من المرحلة القروسطية، المسكونة بالفلاحين الذين كانوا قد حرروا أنفسهم من ربقة عبودية واحدة ليكونوا خاضعين لعبودية أخرى، وأخيراً إلى «بلدات مُخضَعة من الأزمنة الحديثة الأولى»[63]. وعلى كل حال، فالدولة في كل مكان «ضبطت البلدات»، فآل هابسبيرغ والأمراء الألمان فعلوا تماماً بقدر ما فعل الباباوات وآل مديتشي. «وكانت الطاعة مفروضة باستثناء الوضع في الأراضي المنخفضة وفي إنكلترا». وإذا أخذنا بالحسبان حقيقة أن هذين البلدين الأخيرين كانا يملكان حكماً ملكياً مركزياً وأن الدول المدن «الحرة» من المرحلة القروسطية في ألمانيا وإيطاليا هي الآن مدرجة بوصفها «مُخضَعة»، فإن مفهوم البلدة الغربية «الحرة» يجب أن يكون مقيداً.

وهذا لا يمنع برودل، مثل ويبر وماركس من قبله، من الزعم بوجود تناقض ضخم مع «البلدات الإمبراطورية» في الشرق. ونحن نجد في الإسلام بعض البلدات من نوع مشابه للغرب ولكن هذه البلدات توصف بأنها «هامشية» وقصيرة العمر مثل قرطبة أو وهران، على الرغم من أن تلك الهامشية مفتوحة للشك، بل إن برودل نفسه في الحقيقة يشير إلى سبتة (Ceuta) في شمال إفريقية بوصفها جمهورية حضرية. وفي آسيا «البعيدة»، كانت المدن الإمبراطورية «ضخمة، وطفيلية، وناعمة ومترفة». «كان النمط المعتاد هو المدينة الضخمة تحت حكم أمير أو خليفة: بغداد أو القاهرة»[64]. كانت «غير قادرة على استيعاب الحرف الصناعية من الريف»، لا بسبب طبيعة السلطة نفسها وإنما بسبب أن المجتمع كان مثبتاً تثبيتاً سابقاً لأوانه، ومبلوراً في قالب معين» (وهكذا يعود دائماً إلى سؤال التغيير الثقافي وإلى الركود).

(62) برودل 1981: 515.

(63) برودل 1981: 519.

(64) برودل 1981: 524.

في الهند تكمن المشكلة مع المنبوذين، وفي الصين مع العشائر. وفي الصين، يزعم أنه لم يكن هناك سلطة لتمثل البلدة ضد الدولة أو الريف، «كانت المناطق الريفية هي القلب الحقيقي للمعيشة، وللصين النشيطة والمفكرة». وعلى كل حال، من الواضح أن مسؤولي الحكومة مثلوا البلدات بالتأكيد، حيث كانوا يسكنون، إضافة إلى الريف وأن نشاطاً كثيراً حدث في تلك المراكز الحضرية. وزيادة على ما تقدم، فإن فكرة أن نظام الطبقات وأن العشيرة قد أعاقت تقدم البلدات تتبع تحليل ويبر بأن هذه المؤسسات منعت تطور الرأسمالية لأنها كانت جماعية ولا تشجع الفردية. الموضوع مبالغ فيه بالتأكيد من قِبَل برودل وخصوصاً لأنه يرى أسر التجار عنصراً أساسياً في تراكم رأس المال[65]. ولكن البلدات الهندية، على كل حال، احتوت سكاناً مهمّين من اليانيين والبارسيين الذين كانوا في الغالب هامشيين لنظام الطبقات ومهمين جداً بالنسبة إلى التجارة. وما هو إشكالي فعلاً في عمله وفي عمل الغربيين الآخرين هو تعيين الصفات المميزة للبلدات الشرقية وبالمقابل المناقض للبلدات الغربية[66].

إن فكرة الحرية المرتبطة بالبلدة لها وجهان اثنان. ففي أي مكان حدثت، دخل سكان الريف الذين ينتقلون إلى البلدات، دخلوا بيئة احتوت على قيود أقل من البيئة القريبة التي غادروها. ولكن كان هناك أيضاً، في مجتمعات معينة، مسألة إلى أي مدى كانت البلدات مقيدة بالسلطات السياسية الأوسع منها. ومن الواضح في الدول المدن، سواء كانت في أوروبة أو في آسيا الغربية، أن البلدات في حد ذاتها لم تكن مضبوطة ضبطاً ضيقاً، على الرغم من أن النشاط التجاري قد يكون محدداً، ولكن التحديدات لم تكن مفروضة من سلطة خارجية، كما هي الحال في بعض أنظمة الدول الأكبر من أنظمة المدينة الدولة. ومع حلول القرن التاسع عشر كانت البلدات الغربية على نحو حازم جزءاً من مثل هذه الأمة الدولة. ومن الواضح أن درجة «حرية» البلدات اختلفت في مجتمعات مختلفة في أزمنة مختلفة، وقد يحتمل أن تكون الحالة أن هذا

---

(65) غودي 1996: 138.

(66) وعلى كل حال، فإن النشاط الرأسمالي حدث أيضاً في القرى، وخصوصاً حين كانت هذه الأخيرة توفر الماء للطواحين والقوة العاملة اللازمة لتشغيلها، مثلما حدث مراراً في القرن التاسع عشر في فرنسا الجنوبية أو في الولايات المتحدة الشرقية.

الاختلاف في الغرب فيما بعد كان بصورة عامة أكثر مما كان عليه في أماكن أخرى. فالمجتمعات الأوروبية كانت تملك بالتأكيد «بلدات حرة» كانت قد «تحررت» جزئياً من ضرائب الحكومة بهدف تشجيع التجارة. وفي الشرق أيضاً كانت بعض البلدات، وخصوصاً الموانئ، أقل ضبطاً من بلدات أخرى. ولا يبين برودل تبياناً محدداً أن البلدات في ما قبل الصناعة في أجزاء أخرى من العالم كانت على وجه العموم أقل حرية وأكثر ركوداً. وفي الحقيقة أن الكثير من البلدات الأخرى تبدو «مضطربة» مثل البلدات الأوروبية، وفي بعض الحالات أكثر اضطراباً.

ألا يكون هناك بد من أن البلدات في الشرق والغرب قد مشت في مسارات متوازية في هذا الخصوص أمر قابل للفهم فعلاً. فبرودل يكتب أن التحضير هو «علامة الإنسان الحديث»[67]. فإذا كان الأمر كذلك، فإن الحداثة بدأت في وقت سابق طويل، على الأقل في عصر البرونز، على الرغم من أن الحداثة كانت تصير حديثة على نحو أكبر منذ ذلك الوقت. وكما يصر برودل غالباً، ما من بلدة كانت جزيرة، فهي لم تقف وحدها ولكنها كانت جزءاً من مجموعة علاقات أوسع بكثير، وهي بالضرورة كذلك لأن واحدة من خصائصها المتكررة كانت التجارة البعيدة المسافة. ومثل هذه التجارة شملت تعددية الشركاء من «حضارات» مختلفة وهم لم يتبادلوا «المنتجات المادية» فقط بل طرق صنعها كذلك، وهي عملية كانت موسومة بنقل الأفكار. وعلى أساس الافتراض أن مثل هذا التبادل كان يحدث، وهو ما يبدو واضحاً بما فيه الكفاية، فإننا نستطيع أن نفسر لا الحضارات «المميزة» ببساطة بل نفسر التوازي القائم بينها، مثل ظهور البلدات في كل أنحاء أوراسيا، مع نشوء بورجوازية وأنواع موازية تقريباً من التطور الفني (على الرغم من أن التطور المتوازي ممكن طبعاً). وهذا يحدث مع الرسم والأدب معاً، ومع الدين أيضاً. فالمسيحية تسافر من الشرق الأدنى إلى أوروبة وإلى آسيا. ومثل ذلك يفعل الإسلام أيضاً. وتذهب

(67) برودل 1981: 556.

(68) ومع ذلك، فإن المشكلة مع التفسير التفاعلي للتطور الاجتماعي هو أنه يهمل التطورات الموازية في العالم الجديد المعزول نسبياً والذي حقق أيضاً حضارته الحضرية. ففي الوقت الذي يعد فيه التفاعل مهماً، يجب علينا أيضاً أن ننظر في التفسير على أساس منطق التطورات الداخلية. فذلك بالتأكيد حدث في بعض الأنشطة التجارية مثلما حدث في بعض الأنشطة الفنية.

البوذية من الهند إلى الصين واليابان وإلى الشرق الأدنى هامشياً كذلك. إن حركات هذه الأيديولوجيات الدينية العظيمة ما كان يمكن لها أن تكون ممكنة ما لم يكن هناك بعض الأرضية المشتركة التي يمكن لهذا أن يحدث فيها، وخصوصاً فيما يتعلق بالتحضير[(68)].

وكما ناقشناه أعلاه، كانت وجهة نظر برودل العامة عن البلدات الشرقية هي أنها «ضخمة، وطفيلية، وناعمة، ومترفة»[(69)]، وكانت محلات إقامة المسؤولين والنبلاء وليست بالأحرى ملكية لنقابات الحرفيين أو التجار. وفي الواقع الحقيقي فإن البلدات الغربية أيضاً وفرت محلات الإقامة للنبلاء وللمسؤولين ولم تكن مملوكة من نقابات الحرفيين أو من التجار. وليس من السهل رؤية الاختلاف. صارت البلدات نوعاً ما «أكثر حرية» في أجزاء من الغرب، ولكن الكثيرين يمكن أن يجادلوا في غياب سيطرة حكومية أوسع في غير «الدول المدن». كانت «الحرية» تُرى بوصفها حاسمة من أجل الدور الفعال (في الواقع غالباً لظهور) «بورجوازية»، أساسية للتغيرات اللازمة لتطور الرأسمالية، وتعتبر البورجوازية عادة من قبل العلماء الغربيين ملمحاً أوروبياً فريداً، مثل التغيير المستمر الذي يعتبره وولرستاين مفتاح «روح الرأسمالية». ويقر برودل أن الدولة الصينية بين الحين والآخر كانت « توافق » عند نهاية القرن السادس عشر، وسمحت بظهور بورجوازية «تملك ذوقاً لمشروع الأعمال»[(70)]. في الصين الدولة توافق، وفي الغرب اعتُبِر نمو البورجوازية نمواً طبيعياً. وفي نفس الوقت فإن الملامح المتنوعة التي يلفت الانتباه إليها في «الأسواق الحرة» في الغرب، أي، الصناعة المنظمة، ونقابات المهنيين، وتجارة المسافة الطويلة، وكمبيالة السفتجة، وشركات التجارة، والمحاسبة[(71)]، كل هذه كانت موجودة أيضاً في الصين وفي الهند، مثلما بينّ ذلك المؤرخون الحديثون مثل بوميرانز وحبيب[(72)].

والهند أيضاً امتلكت نظاماً معقداً للتجارة اشتمل على تغيير النقود، وهو معادل للنظام الموجود في الغرب ومن جملته كمبيالات السفتجة (hundi). و«منذ القرن الرابع عشر، امتلكت الهند اقتصاداً نقدياً له بعض الحيوية، وكان عن قريب في

---

(69) برودل 1981: 524.

(70) برودل 1981: 524.

(71) برودل 1981: 512.

(72) بوميرانز 2000. حبيب 1990.

الطريق نحو رأسـمالية معينـة»[73]. ويظهر أن برودل يناقض الملاحظات السـابقة حول نظامها النقدي الفوضـوي، لأن هذه «الرأسـمالية المعينة» قد اعتُرِف بها بأنها «رأسـمالية أصـيلة»[74] ـــ ومعها «باعـة الجملة، ومسـتثمرو أموالهـم في التجارة، والآلاف من مسـاعديهم، من وكلاء العمولات، والسماسـرة، والصرافين للعملات، والمصـرفيين. وأما بالنسـبة إلى الأسـاليب الفنية، أو إمكانات الصرف أوضمانات الصرف، فإن أي واحدة من هذه المجموعات من التجار تصمد للمقارنة مع نظرائها الغربيين». ولم تكن هذه الملامح موجودة في البلدات فقط ولكنها ظهرت قبل الولادة المجـددة للبلـدات في أوروبة في القرن الحادي عشـر. ومع ذلك مـا زال برودل يرى شـيئاً ما مفتقـداً. وذلك لأن هذه، في رأيه، لم تكوّن «حضـارة مميـزة»، وهي فكرة جوهرية لفكرته عن الأصـل الأوروبي للرأسمالية، للرأسمالية الحقيقية مع «شبكات عملها القوية» كما هي مميزة عن «الرأسمالية الصغيرة»[75] الأكثر انتشاراً.

يوجد بعض التشويش هنا. «شبكات العمل القوية» من النوع الذي يشير إليه برودل وصـلت مع الرأسـمالية الصـناعية فقط، على الرغم من أن التجارة جاءت قبل ذلك بوقـت معقول. ولكنه أكد على الدوام التطورات التي وقعت بين القرن الخامس عشـر والقرن الثامن عشـر، وهي تطورات قد يكون من المسـلم به أنها «رأسـمالية صغيرة». هـذا وجُد حـين كانت مسـألة «العوالم الحرة» للبلـدات متعلقة في جيل «الرأسـمالية الحقيقية». والمشـكلة هي أنه في الوقت الذي يرى فيه النشـاط الرأسمالي موجوداً في العديـد من المجتمعات السـابقة، فإنه يشـعر بالحاجة إلى التعبير عـن هيمنة أوروبة في القرن التاسـع عشر على أساس نوعية رأسـماليتها، أي، الرأسمالية الحقيقية، ثم يبحث بعدئذ غائياً عن عوامل مميزة في تشكيلها، وهي إجراءات تقوده إلى تنويعة من التناقضات. ولكن على أساس ظروف موجودة مسبقاً قد تكون قادت إلى «الرأسمالية الحقيقية» في الغرب، فإن كل أوراسـيا تقريباً تبدو متطابقة، ولو اسـتخدمت التعابير لتمييز الشـرق والغرب. كانت البلدات موجودة في كل مكان ولكن البلدات «الحقيقية»

(73) برودل 1984: 124.

(74) 1984: 486.

(75) برودل 1981: 562.

وجدت في الغرب فقط، وهناك فقط انتصـرت «الحريـة» في النهاية، وهي حرية كان يُنظر إليها بوصفها ضرورية للمشروع التجاري ولتقدم الإنتاج.

إذا كان المـرء يفهم الرأسـمالية معمَّمة على هذا التعميم، مثلمـا يفهمها برودل، بأنها ملمح لكل البلدات وتجاراتها، فإن المناقشة حول فرادة الغرب تفقد عندئذ الكثير من قوتها. والبلدات التي جاءت فيما بعد وأنشـطتها التي تطورت من السـابقة لها في كل مظاهرها المتنوعة، أي، ليسـت تجارية وصناعية فقط، بل إدارية وتعليمية كذلك، كلها تتعلق باسـتخدام التعليم وخاضـعة لعملية من التطـور الاجتماعي (أو «التحول الاجتماعـي»). وذلـك لأن البلدات هي التي كانت مراكـز التعليم، ومن جملتها مراكز من أجل إنتاج الأدب، والدين المكتوب، ومعرفة النصوص، وهذه الأخيرة منها صَنعت إسـهاماً مهماً لظهور الرأسمالية الصناعية في أشكالها المتتابعة المختلفة مساعدة في ذلك مثلما صَـنعت عملية الاختراع، وتطوير الإنتـاج، والتبادل. لقد كانت البلدة أكثر من مركز للتجار وتجارتهم، على ما كان ذلك جوهرياً لرفاهها الاقتصادي.

الرأسمالية المالية

دعني ألتفت التفاتاً أكثر دقة إلى مناقشـة برودل لتطور الرأسمالية. لقد رأينا فيما سـبق في الفصل كيف أن برودل يفصـل «الحياة المادية» الأساسية لاقتصاد السوق عن عالم التجارة ويفصـل ذلك أيضـاً عن عالم المال، «المجال المفضـل للرأسـمالية»[76]. وفي هذا التدرج الطبقي والترتيب الزمني للرأسـمالية، فإنه يرى أوروبة عند المسـتوى الثالث من الرأسـمالية المالية، متبوِّئة القيادة بل بوصفها فريدة لا نظير لها. لقد رأينا التناقضـات في موقف برودل بخصـوص أوروبة وبقية أوراسـيا. فأحياناً تعدّ مسـاوية، ولكنه يقترح، في أحيان أخرى، أن أوروبة كانت تمتلك ميزة قبل الثورة الصناعية بزمن معقول. وفي الحقيقة فإن ذلك على ما يبدو هو موقفه العام بشكل أكبر. فهو يتحدث عن الرأسـمالية الأوروبية التي تختلف عن نشاط السوق نفسه في أنها شغلت «موقعاً حاكماً في قمة المجتمع التجاري». وتبدو الرأسمالية في عينيه في أماكن أخرى محدودة على نحو أكبر. الرأسـمالية الكاملة أو الحقيقية كانت «محمولة قُدُماً باستمرار بسياق عام أكبر

(76) برودل 1981: 24.

منها هي نفسها، وعلى كاهل السياق حُملت صعوداً وقدماً»[77]. وجزء من هذا السياق العام كان تجارة المسافات الطويلة التي كانت «آلة لا تُبارى من أجل الإعادة السريعة لإنتاج رأس المال وزيادته»[78]، وهي آلة رآها واحد من الاقتصاديين، وهو دوب، حاسمة لخلق بورجوازية التجار[79]. وبكلمات أخرى، كانت الرأسمالية دائماً مهتمة لا بالنقود والائتمان فقط بل بالمال، بالنقود التي تعيد إنتاج نفسها[80].

ويربط برودل رأسمالية مالية بازغة مع المعرض، الذي يراه ظاهرة أوروبة محضة: «التقدم إلى الأمام في القرن السادس عشر لا بد أنه كان قد تحقق من أعلى، تحت تأثير دوران النقد والائتمان من مستوى القمة، من معرض إلى آخر»[81]. فالمعارض والأسواق وفرت طرق تبادل التمويل وتسوية الحسابات، وكانت طبعاً نشيطة في وقت أسبق وفي أماكن أخرى. كانت المعارض بوضوح مهمة جداً في الغرب، لا من أجل بيع السلع فقط، ولكن من أجل صفقات التمويل التي نتجت عنها، كما في شامبانيا. ومع ذلك فالمعارض وجدت أيضاً في الشرق. بل إن المعاهدات التي قامت بين سلطان مصر وبين البندقية أو فلورنسة تضع أيضاً «نوعاً من القانون من أجل المعارض» «وهي ليست خلافاً للتنظيمات التي تحكم المعارض في الغرب»[82]. لقد كانت التجارة في الشرق الأدنى نشيطة مثل نشاطها في أي مكان آخر. وكانت المدن الإسلامية «قد امتلكت أسواقاً... أكثر من أي مدينة في الغرب»[83]. وكانت تُخصَّص أحياء خاصة للتجار الأجانب في الإسكندرية وفي سورية، مثلما كانت الحال في البندقية. وفي حلب وإاسطنبول، أيضاً، وجدت الخانات أو الفنادق من أجل الجنسيات الأوروبية وللتجار القادمين من الشرق أيضاً. وكانت المعارض أيضاً مهمة في أماكن أخرى في العالم. وفي

(77) برودل 1984: 374.

(78) برودل 1984: 405.

(79) دوب 1954.

(80) على الرغم من هذا الاتجاه، فإن الكثير من الثروة الأولى لأوروبة ذهبت إلى النشاط الديني لا إلى الاستثمار الدنيوي.

(81) برودل 1982: 135.

(82) برودل 1982: 128.

(83) برودل 1982: 129.

الهند كانت المعارض تمتزج في الغالب مع أعمال الحج، وفي الشرق الأدنى تطابق الحج السنوي إلى مكة المكرمة مع أضخم معرض في الإسلام. وفي أندويسيا كان الصينيون موجودين في معارض مشابهة، وسفرهم في المسافات الطويلة «لم يكن أبداً أدنى مرتبة من نظيره الأوروبي»[84]. وفي الصين نفسها كان يقال إن المعارض «مراقبة من كثب» وكانت مضبوطة من «حكومة شاملة، وكفؤة وبيروقراطية»، ومع ذلك «كانت الأسواق حرة نسبياً». هذه المعارض كانت في الغالب مرتبطة بمهرجانات في المعابد البوذية أو التاوية[85]. وهكذا ففي القرن السادس عشر، يستنتج برودل، على عكس تصريحاته الأخرى، أن «المناطق المسكونة من العالم، بعد أن واجهتها مطالب الأعداد، تبدو لنا بأنها قريبة تماماً إحداها من الأخرى، على أساس المساواة أو تقريباً كذلك»[86].

وتمتد هذه المساواة إلى حقيقة أن التغيير، في مجال التجارة، كان يحدث باستمرار في الشرق بقدر ما كان يحدث في الغرب. الحياة الحضرية والحياة التجارية كانتا تتطوران دائماً. ولم تكن مسألة التلاقي مسألة أعداد فقط ولكنها مسألة التحول الاجتماعي الموازي للاقتصاد، ومسألة الاتصالات مثلما هو مع المجالات الأخرى من النشاط الثقافي. لقد ظهرت الفجوة مع الغرب نسبياً فقط متأخرة في الزمان، ولكنها مع ذلك تشكل «المشكلة الجوهرية لتاريخ العالم الحديث». هل ستكون تلك الفجوة مهمة فعلاً في خمسين سنة أخرى؟ وإذا لم تكن، فإلى أي حد كانت «جوهرية»؟ ولكن الإقلاع الحقيقي لأوروبة بالنسبة إلى برودل جاء في أثناء عصر التنوير، بعد العام 1720. وهو يجادل في أن «الملمحين البارزين للتطور الغربي كانا أولاً تأسيس الآلية العالية للتجارة، وبعدئذ في القرن الثامن عشر، تكاثر المنهجيات والموارد»[87]. وفي الصين، يزعم برودل، على كل حال، أن «الإدارة الإمبراطورية سدت السبيل أمام أي محاولات لخلق تدرج طبقي اقتصادي» فوق أدنى مستوى من الحوانيت والأسواق. وباتباع الرأي العمومي الأوروبي، فقد كان الإسلام واليابان هما اللذين شابها أوروبة أقرب شبه. وفي

(84) برودل 1982: 130.
(85) برودل 1982: 131.
(86) برودل 1982: 134.
(87) برودل 1981: 136.

هـذا كله فهو القليل عن الإنتاج، يقول عن المـال فقط. ومع ذلك، وفي الحقيقة فإن كل النشاط التجاري والصناعي، سواء في الصين أو مكان آخر، استلزم مزيجاً من الإنتاج والتوزيع، وكلاهما يستلزم تمويلاً جليل الشأن. ويقر برودل أن مـا وجده الأوروبيون حين وصلوا إلى الشرق كان التجارة على نطاق كبير ولا يمكن أن توصف وصفاً مناسباً على أسـاس البيع المتجول، مثلما سـبق أن زعم لور[88]. وكانت أكثر أهمية بكثير مما تعنيه الكلمة ضـمناً. وكان تجار عديدون قد تم التعاقد معهم لعدد كبير من المسهمين، ووجدت الشـراكة المحدودة (Commenda) (شراكة بحرية) في الشرق مثلما وجدت في البحر الأبيض المتوسـط[89]. إن التجار الشـرقيين الذين ضموا فُرساً وأرمن زاروا البندقية وكانوا بالتأكيد يتاجرون وفق شروط مشابهة[90]. وهو صحيح طبعاً أن أعمال الإنتـاج، والتوزيع، والمال صـارت كلها أكثر تعقيداً مع مـرور الزمن، في أوروبة، كما في الأماكن الأخرى، ولكن برودل يريد أن يضـع تمييزاً مطلقاً بين الرأسمالية المالية وبين الأشكال الأخرى من الرأسمالية، التي لا تبدو مرضية تماماً.

وكما سـبق أن رأينا، وبحسب ما يراه برودل، فإن «الرأسمالية الحقيقية» تطورت في الواقـع في أوروبة فقط، وربما في اليابان. والأسـباب التي يسـوقها لذلك النمو المحدود كانـت بالأحرى أسـباباً سياسـية و«تاريخية» لا اقتصـادية واجتماعيـة. وكانت ترتبط بالظـروف التي كانت العائلات البورجوازية الكبيرة تسـتطيع تحتها على الأمد الطويل أن تراكـم الثروة داخل الأُسَـر، وهي الأسـباب التـي من أجلها ذهب بعيـداً إلى الوراء في التاريـخ. وفي ختـام مجلده الثاني، ينتقد بـرودل كلاً من ويبر وسـومبارت من أجل اعتبار أن تفسير الرأسمالية «كان يجب أن يكون فيه شيء ما له علاقة بالتفوق البنيوي «للعقل» الغربي»[91]. وهو يسـأل، ماذا كان سيحدث لو أن السفن الشراعية الصينية مـن نـوع الينك أبحرت حـول رأس الرجاء الصـالح في العام 1419، قبـل ثمانين عاماً تقريباً من دو غاما؟ مهما يبدو اسـتخدام كلمة سفن شراعية صينية، «الينكات» ممثلاً ازدواجية معينة بخصـوص تلك الدول التي امتلكت ينكات لا سفناً. وهو يجادل ويقول،

(88) لور 1955.

(89) كونستابل 1994: 67 ف ف.

(90) برودل 1984: 124.

(91) برودل 1984: 581.

يجب مواجهة الحقيقة، وهي أن «الرأسمالية نجحت في أوروبة، وصنعت بداية في اليابان وأخفقت في كل مكان آخر تقريباً» ـ أو أخفقت في الوصول إلى الاكتمال[92]. ما الذي يعنيه بالإخفاق؟ الإشارة إلى تفرد اليابان قد تكون صحيحة حين كان برودل يكتب. ومع حلول الوقت الذي كان فيه الكتاب قد ترجم إلى الإنجليزية، كانت الحالة في الشرق قد تغيرت تغيراً بالغ الأهمية مع ظهور النمور الآسيوية، والامتداد الواسع الانتشار في الحقيقة للاقتصادات بما في ذلك في الأرض الرئيسة من الصين والهند.

وفي الحقيقة فإن برودل أدرك حيوية التجارة الصينية الطويلة المسافات في القرن السادس عشر في مقاطعة فوكين حين يقابل هذا الاقتصاد المزدهر مع «ركود» الداخل. وهكذا فإن «شكلاً معيناً من الرأسمالية الصينية... كان يمكن أن يصل إلى البعد الحقيقي له فقط إذا هو تخلص من الضوابط الجامدة للأرض الرئيسة الصينية»[93]. وذلك لأن «العقبة الرئيسة في الصين، كانت هي الدولة مع بيروقراطيتها المترابطة معاً ارتباطاً وثيقاً»[94]. فالحكومة نظرياً امتلكت كل الأرض (على الرغم من أن الملكية الخاصة تعود إلى الوراء إلى أسرة هان)، والجميع «حتى النبلاء اعتمدوا على حسن النية من الدولة». وكانت الدوريات تدور في كل بلدة. والموظفون الكبار فقط «كانوا فوق القانون». وكانت الدولة تملك الحق في سك العملة ـ «لا يمكن تحقيق التراكم إلا بفعل الدولة». وفي الحقيقة لقد كان من الممكن أن يقوم الأدباء بشيطنة التجار بسبب العرض الظاهري للثروة. ففي الوقت الذي امتلكت فيه الصين سوقاً اقتصادياً مزدهرة، سيطرت الدولة عند المستويات العليا على الجميع، «ولذلك لم يكن من المستطاع أن يكون هناك رأسمالية، إلا ضمن مجموعات معينة محددة تحديداً واضحاً»[95]. والعديد من هذه التحديدات لم تكن مقصورة بالتأكيد على الصين، ووسمت الجميع حتى المجتمعات «التقدمية» لأوروبة. ولم يكن التدخل من الدولة مؤذياً بالضرورة لنمو الاقتصاد. ففي اليابان وخصوصاً في الصين المعاصرة (كما هو في السابق)، لعبت الدولة دوراً مهماً في تطوير الاقتصاد.

(92) برودل 1984: 581 ـ 2.

(93) برودل 1984: 582.

(94) برودل 1984: 586.

(95) برودل 1984: 589.

من الناحية الاقتصادية، قد يكون الشرق والغرب متساويين تقريباً، وهنا يمثّل تحليله تقدماً كبيراً على تحليل كثيرين سابقين من «مؤرخي العالم»، ومن جملتهم ماركس وويبر. أما من الناحية السياسية، فقد كان هناك شيء ما مفتقداً. إن كلمة «استبدادي» صفة يستخدمها برودل لوصف الحالات الصينية، والهندية، والتركية، ولكنه لا يستخدمها أبداً بخصوص الدول الأوروبية، التي كانت ذات حكم «مطلق». لقد وجد التجار في الشرق ولكنهم لم يكونوا «أحراراً» أبداً بالمعنى نفسه مثل نظرائهم الأوروبيين، ومرة أخرى فإن كلمة «حرية» تبرز في سياق سكان أوروبة فقط. ولا هي تستخدم للتجار فقط. وينكشف انحيازه الغربي انكشافاً واضحاً جداً في أقوال مثل «الفلاحون الأحرار أو شبه الأحرار كانوا سيوجدون فقط في قلب الغرب»[96].

وكما هو الحال مع صفة «استبدادي» فإن التمييز قاطع، ويثير مشكلات سبق أن علقنا عليها في الفصل الرابع، ففي بعض المجتمعات كان يُنظر إلى الفلاحين بوصفهم أحراراً، وفي مجتمعات أخرى لم يكونوا كذلك. والحرية أيضاً كان يُعتقد أنها خاصية لموقف التجار الغربيين، على خلاف الحالة مع التجار الشرقيين، سواء كان ذلك في البلدات أو في الريف عموماً. ولكن البحث الحديث عن المدينة الآسيوية، وعلى سبيل المثال البحث الذي قام به رو[97]، في الصين أو البحث الذي قام به جليون في الهند[98]، يبدو أنه يناقض زعمه الويبري، مثلما يناقضه عمل هو بنغ ـ تاي عن «الرأسمالية التجارية» بين تجار الملح في الصين في القرن الثامن عشر[99]، أو دراسة تشين ـ هيونغ نغ لشبكة عمل آموي على الساحل، ودراسة تشان[100] أيضاً عن كبار الموظفين والتجار. كان التجار يمتلكون حيزاً للعمل أكبر مما يدرك برودل. ولم يكن الأدباء كلهم بالتأكيد بيروقراطيين[101]. الريف والبلدة كانا متباينين أكثر مما يقترح برودل، وعلى الرغم من أن كثيرين من العلماء قد كتبوا عن «الطبقة العليا» بوصفها

(96) برودل 1984: 40.

(97) رو 1984.

(98) جليون: 1968.

(99) هو بنغ ـ تاي: 1954.

(100) تشان: 1977.

(101) انظر تشنغ ـ تزو وو 1973.

جماعة، فقد كتب آخرون عن ثورات الفلاحين[102]. وما أنظر إليه بوصفه رواية غير صحيحة في برودل عن البنية الاجتماعية لهذه البلدان يسير يداً بيد مع تقدير صحيح لحالتهم الاقتصادية.

ويقبل برودل على كل حال أن هناك بورجوازية («إلى حد ما») تحت أسرة مينغ، بالإضافة إلى «الرأسمالية الاستعمارية» في جنوب شرق آسيا. ولكنه يزعم أن سلطة الدولة لم تكن مقيدة بوجود نظام إقطاعي كما هي الحال في اليابان[103]. في ذلك البلد يجد المرء نوعاً من «الفوضوية»، مثل أوروبة القروسطية، منهمكة «بالحريات». وفي اليابان لم يكن نظام الحكم شمولياً، مثلما كانت الحالة في الصين، ، كما يزعم، ولكنه بالأحرى كان «إقطاعياً». و«هكذا [في اليابان] كل شيء تآمر [على سبيل المثال، في بهارج بورصة تبادل منتظمة] لينتج نوعاً من الرأسمالية المبكرة»[104]، تبرز من اقتصاد السوق مع تطور تجارة المسافات الطويلة. وعلى نحو مساو في الهند وجنوب شرق آسيا. «إن جميع الملامح النموذجية لأوروبة في الوقت نفسه كانت موجودة: رأس المال، والسلع، والسماسرة، وتجار البيع بالجملة، والأعمال المصرفية، وأدوات العمل التجاري، ومن جملة ذلك البروليتاريا الحِرَفية، وكانت ورشات العمل مشابهة جداً للمصانع... ومن جملة ذلك، العمل المحلي للتجار الذي يتناوله السماسرة... وأخيراً، تجارة المسافات الطويلة»[105]. ولكن هذه «التجارة العالية التوتر» كانت موجودة في أماكن معينة فقط، وليست معمَّمة في جميع أنحاء المجتمع. ويعجب المرء، مع بوميرانز، إذا كان ذلك يصدق في أي وقت من الأوقات عن الوحدات الكبيرة أو يصدق في الجملة حتى على بريطانيا.

---

(102) على سبيل المثال. تشيزنو 1976.

(103) على الرغم من أن الحزب الشيوعي في العام 1928 كان قد عرّف الصين بأنها كانت تملك نظاماً للحكم شبه إقطاعي، وشبه استعماري (بروك 1999: 134 ف ف) كان الإقطاع في الصين مرتبطاً بفكرة «السيادة المجزأة»، ويراها بوصفها في مرحلة قبل رأسمالية شاملة.

(104) برودل 1984: 592.

(105) برودل 1984: 585.

في رواية بـرودل (كمـا هي بالنسـبة إلى معظم العلمـاء الغربيين) قـام الإقطاع «بتمهيـد الطريـق للرأسـمالية». وفي رأيي، فـإن تلك الفكـرة تعكس فقط التسلسـل الزمني الأوروبي، وهي من دون أي مغزى سببي. ولكن، بالنسبة إلى برودل، حُكم على عائلات التجار تحت الإدارة الإقطاعية بأن تكون مواطنين من طبقة ثانية وكان عليها أن تقاتل ضـد تلك المكانة، وحُكم عليها أن تمارس الاقتصـاد في الإنفاق، وبهذا بدأت الحركة إلى الرأسـمالية. وقيل إن الهند افتقدت مثل هـذه العائلات، مثلما افتقدتها الصـين وافتقدها الإسـلام. كان المرء يحتاج إلى سـوق اقتصـادي متطـور من أجل الرأسمالية ولكن هذه الأخيرة تظهر فقط في نوع معين من المجتمع الذي «كان قد خلق بيئة مشـجعة من زمن يعود بعيداً إلى الوراء»[106]. هـذه المجتمعات كلها امتلكت نوع التدرجات الطبقية والأُسَـر التي شـجعت تراكم الثروة. هـل كانت مثل هذه العائلات غائبة عن الصين، والهند، والإسلام؟ ذلك لا يستحق التصديق، كما نرى من حساب أحمد أباد ومن الكثير من العائلات في الشـرق الأدنى. مثل هذه العائلات من التجار كانـت موجودة وراكمت الثروة. ويسـتبعد بـرودل تلك الإمكانية لأنه يسـتبعد إمكانية أن تتطـور «الرأسـمالية الحقيقية» في مكان آخر. كانت الموروثات الثقافية ضـد ذلك. فأصـول الرأسـمالية كانت قد وضعت في الأصـول البعيدة للثقافات. وبكلمات أخرى، وكمـا لاحظنا من قبـل، فإن العوامل السياسـية أو «التاريخية» كانـت أكثر أهمية من العوامل الاقتصادية أو الاجتماعية، وأكثر أهمية بالتأكيد من العوامل الدينية.

فالمجتمعـات الأخرى كذلك، مثلها مثل الغرب، أدامت انسـجاماً معيناً على مرور الزمـن، وهذه هي فكرة بـرودل عن «الثقافة» التي تبدو كأنهـا توحي أن الحياة كانت دائمـاً مثلمـا هي، غـير متغيرة، مهمـا كانت الحال في الشـرق. لقد امتلكت الصـين دائمـاً موظفيها الكبار، وامتلكت الهند نظامها من المنبوذين، وامتلكت تركيا خيالتها (السـباهية)[107]. وهـو يزعم أن «النظام الاجتماعي أعاد إنتاج نفسـه بثبات وعلى وتـيرة واحدة وفقاً لضـرورات اقتصـادية أساسـية»، ولثقافة (أو حضـارة) تسـتمر على مرور الزمن، وخصوصـاً بسـبب الدين، وهي نوعاً ما «تملأ الفجوات في النسيج

(106) برودل 1984: 600.

(107) برودل 1984 ب: 61.

الاجتماعـي»[108]. ولكن أوروبة مع ذلك كانت «أكثر حراكية»، وأكثر انفتاحاً للتغيير، وهـو ملمـح يعـزى ثانية كمـا يبـدو إلى «الثقافـة» أو ربمـا يعـزى إلى «عقليتها». من الصـحيح في الحقيقة أن التغيير في مجالات عديدة يبدو بالتأكيد أسـرع حدوثاً منذ الثورة الصـناعية ولكن أن تدفع بهذه القدرة على التغيير إلى الخلف تماماً في الزمن الثقافي يبدو مدخلاً غير تاريخي يتجاوز الدليل.

إن برودل يدرك التوازي السابق في تطورات التجارة والمال في أماكن أخرى، وعلى سـبيل المثال مع الإسـلام. «ففـي كل أنحاء الإسـلام كانت هناك نقابـات الحرفيين والتغيرات التي عانتها، (استخدام شيخ الحرفيين لكل حرفة، والعمل في البيت، وصنع الحرفة خارج البلدات) يشـبه ما كان سـيحدث في أوروبة شبهاً قريباً جداً وهو أقرب إلى أن يكون قد وقع نتيجة للمنطق الاقتصادي لا لأي شيء غيره»[109]. لقد كان هناك تحول اجتماعي مواز في العمل وفي التفاعل كذلك. وعلى الرغم من أن الصين حاولت أن تمنع التجارة الخارجية لمدة محدودة، لأسباب استراتيجية في جزء منها، فقد استمر هناك وجود سـوق داخلية ضخمة. «وكان تجار مقاطعة شانسي ومصرفيوها يذهبون إلى كل أنحاء الصـين». وسـافر آخرون إلى الخارج. «وقامت شبكة صينية أخرى كان أصـلها في الساحل الجنوبي (وخصوصاً في فوكين) ووصـلت إلى اليابان وإلى جنوب شـرق آسيا، وبنت بذلك اقتصاداً صينياً فيما وراء البحار كان لعدة سنوات قد شابهَ شـكلاً من التوسع الاستعماري»[110]. وتجارة الهند الأجنبية توسعت أيضاً على نطاق واسـع قبل مجيء السفن الأوروبية بوقت معقول، وكان مصرفيوها حاضرين «بأعداد كبيرة» في أصفهان، وإسطنبول، وأستراخان، بل في موسكو كذلك. وكان افتتاح تجارة الأطلسـي قد أحدث فرقاً مهماً ولكن التجارة كانت من قبلُ نشـيطة جداً في أوراسيا. وهي لم تكن من الناحية الأساسية في الشرق مختلفة عنها في الغرب.

أولئـك التجـار طوروا مـرة أخرى الاتصـالات القوية مع أوروبة وهي الاتصـالات التـي كانـت قد وجدت قبل انهيـار الإمبراطورية الرومانية، والتي كانت قد مَأسَسَـتْ

(108) 1984 ب: 86.

(109) برودل 1982: 559.

(110) برودل 1984: 153.

«رأسمالية مبكرة». وبدأت أوروبة العمل ثانية بعد انهيار تلك الإمبراطورية. ومن نهاية الألفية الأولى، من العصر العام، بنت البندقية أسطولاً تجارياً وسلاح بحرية من أجل تجارتها مع شرق البحر الأبيض المتوسط، ومع آسيا، وبشكل رئيس مع الشرق الأدنى المسلم، الذي جاءت إليه التجارة من الصين. وقامت البندقية بتطوير كل من التجارة وسلاح البحرية. والترسانة التي كانت تبنى فيها السفن تأسست في العام 1100 تقريباً ولكنها نمت مع بناء الترسانة الجديدة فقط في العام 1300 تقريباً. وكلمة «ترسانة» كانت كلمة عربية، دار الصناعة، وقد وُجدت مواقع بناء للسفن مشابهة في كل أنحاء البحر الأبيض المتوسط، ومن ضمنها تركيا، وكانت في تنافس واضح إحداها مع الأخرى. وطوال 300 سنة تلَت بَنَت البندقية أفضل السفن المقاتلة المتوافرة، وخصوصاً السفينة الشراعية الخفيفة مع مجاديف والتي عُزِّزت بعدد صغير من سفن أكبر من نوعها. وكانت الترسانة قد حصلت على احتكار بناء السفن للدولة. وكان عدد السفن التي بنيت هناك ضخماً، يوفر أسطولاً كان أضخم من أي أسطول في العالم الغربي، امتلك 100 سفينة شراعية خفيفة مع مجاديف إضافة إلى 12 سفينة كبيرة، وهذا هو السبب الذي كان من أجله إسهام البندقية مهماً جداً في معركة ليبانتو ضد الأتراك في العام 1571. وهذه الترسانة، والمشاريع المشابهة لها في الشرق كذلك، تبين عملياً أن الملامح التي نميل الآن إلى النظر إليها بصفتها ملامح أنتجتها الثورة الصناعية كانت في الحقيقة موجودة في وقت أبكر بكثير من ذلك، ولم تكن في أوروبة وحدها.

ولبناء تلك السفن، كانت الترسانة منظمة من أجل الإنتاج المستمر مع وجود «واحد من أكبر تركيزات العمال في العالم في ذلك الوقت»[111]، وفي الترسانة 2000 إلى 3000 مستخدم تقريباً. وابتداء من العام 1360 تقريباً، كانت قوة العمل مميزة بشكل تدرجي هرمي، مع وجود نخبة محترفة كان يجري دفع راتب لها، ويدفع لبقية العاملين على أساس أسبوعي، ويستخدم هؤلاء إلى حد كبير من خلال رئيس الحرفيين بطريقة أعطتهم «حرية» كبيرة. لقد وصفها زان بأنها «منظمة هجينة»، «حديثة وما

(111) زان 2004: 149.

قبل الحديثة في نفس الوقت، وكانت فيها علاقات العمل قد استُدخِلت من قَبلُ [إلى المنظمة] وفقاً لأسلوب رأسمالي من الإنتاج، على الرغم من أن اليد العاملة نفسها ليست تحت السيطرة الكاملة»[112]. تلك الحالة عرضت بوضوح مشكلات في التنسيق وفي الإدارة. فكل العمليات الواسعة النطاق التي تستخدم قوة عمل ضخمة العدد تعرض مثل هذه المشكلات، وتتطلب تدرجاً هرمياً، وتخصصاً، وتنبؤاً، وحساباً للتكاليف، ومهارات تنظيمية مختلفة. وكانت هذه الملامح، في أوروبة الحديثة المبكرة، مرتبطة بشكل خاص بالترسانات التي كانت في الأصل من بين المشاريع التي تعتبر من نوع المصنع[113]. والنقطة التي يجب إبرازها ليست أننا نرى ظهور «الإدارة» في البندقية قبل ظهور ما كان يدعى «اليد المرئية» في القرن العشرين في الولايات المتحدة[114] بل هي أننا مع تعقيد النشاط الصناعي، الذي بدأ بداية فعالة مع عصر البرونز، نرى الظهور التدريجي للمهارات بصحبة نمو الإنتاج الجماعي. وبقدر ما كانت البندقية معنية، يجب التشديد على أن أي مؤسسة تبني أعداداً من السفن، وخصوصاً السفن الكبيرة لم يكن لها بد أن تواجه مشكلات من هذا النوع، سواء أكانت المؤسسة في تركيا، أم في الهند، أم في الصين. لا أحد «اخترع» الإدارة، على الرغم من أنهم أسهبوا بتفصيل الممارسة تحت عمليات الإنتاج المعقدة تعقيداً متزايداً. وكما سبق أن رأينا في الفصل الرابع، لم يكن هناك أي شيء معين فريد في ترسانة البندقية، التي كانت مهنة مخصصة تتصل بالنشاط أكثر مما تتصل بالثقافة.

ذلك كان جزءاً من تاريخ تطوير أوروبة «للرأسمالية الصحيحة»، ويُنظر إليه في الغالب بوصفه يعود إلى الخلف إلى ميزة سابقة، وإلى أنواع سابقة من عدم المساواة. ويزعم برودل، وهو يكتب عن اقتراحه أن يُنظر إلى المجتمع وهو «مجموعات» أو «قطاعات»، يزعم أن الحالة الاجتماعية الكلية أسهل على الملاحظة في أوروبة، «التي كانت متقدمة كثيراً جداً عن بقية العالم» وكان فيها «اقتصاد ينمو نمواً سريعاً يبدو في

(112) زان 2004: 149.
(113) كوسينا 1987.
(114) شاندلر 1977.

الغالب أنه قد هيمن على القطاعات الأخرى بعد القرن الحادي عشر أو الثاني عشر تقريباً، وبشكل ملحوظ أكثر بعد القرن السادس عشر[115]، والقرن الحادي عشر يشير إلى تطورات في التجارة، وفي البلدات، وفي «الإقطاع»، بعد الألفية الجديدة[116].

والقرن السادس عشر يشير فوق كل شيء إلى أنشطة «الشركات التجارية الكبيرة» التي كانت لهولندا ولإنجلترا اللتين خلقتا المواقف الاحتكارية في بعض الأجزاء الشمالية من الكرة الأرضية. وفي القرن السادس عشر تطورت «طبقة جديدة بورجوازية بارزة من خلفية التجارة»[117] وكانت تتسلق «بفضل جهودها الخاصة إلى أعلى مكان في المجتمع المعاصر». لقد بقي أفرادها رأسماليين فقط طوال أجيال قليلة، وفيما بعد صاروا بورجوازيين كباراً مرتبطين بالثقافة الإنسانية لعصر النهضة، الذي كان ينبئ بعصر التنوير[118] الذي وجه «أيديولوجيته الثورية» ضد «امتيازات الطبقة الأرستقراطية العاطلة المترفة»[119]. ومن هنا، فقد «حدث التوسع الاقتصادي ضمن مركب من قوى متنازعة بين العصور الوسطى وبين القرن الثامن عشر، جالباً معه الرأسمالية»[120]. في خارج أوروبة كانت الحالة مختلفة، نظراً إلى أن الدولة «كانت تفرض ضغوطها التي لا تطاق طوال قرون»[121]. وفي أوروبة فقط في القرن الخامس عشر شرعت الحكومة في «توسع ثابت العزم» وخلقت أول «حكومة حديثة». وفي الأماكن الأخرى رسخت القواعد القديمة. «أوروبة فقط كانت تجدد في السياسة (وليس في السياسة وحدها)»[122]. وذلك زعم أوروبي مركزي قوي وهو زعم يقلل من التطورات السياسية في المناطق الأخرى، ويعتمد أكبر الاعتماد على أصوات المعلقين (الفلاسفة السياسيين) لا على التحليل التجريبي للأنظمة السياسية الحقيقية.

---

(115) برودل 1984: 460.

(116) دوبي 1996.

(117) برودل 1984: 478.

(118) برودل 1984: 487.

(119) برودل 1984: 504.

(120) برودل 1984: 461.

(121) برودل 1982: 514.

(122) برودل 1982: 515.

وتقر مناقشة بـرودل بتطورات رأسـمالية أقل في أماكن أخـرى، ولكن كان هناك دائماً شـيء ما خاص بشأن أوروبة التي أنتجت «الرأسمالية الحقيقية». وهو يكتب عن الاقتصـاد وفي الحقيقة عن التطورات الاجتماعية عموماً بوصـفها تمتلك «اتجاهاً إلى أن تكون متزامنة في كل أنحاء أوروبة»، وهو ما لم يحدث في أماكن أخرى (على الرغم مـن أن حجم الوحدة يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار)[123]. ولكن إذا أخذنا بالحسـبان العلاقات (المتبادلة) القريبة جداً التي كانت تمتلكها أوروبة مع الشـرق الأدنى، فكيف كان يمكن لهذه التطورات الأخرى ألا تكون «متزامنة»؟[124] وإذا كانت هذه هي الحالة مع الشـرق الأدنى، فلم لا تكون مع بقية آسـيا؟ وكان رأيه، الـذي أهمَل أحياناً تبادلية التجـارة، هو أنهم افتقدوا أساسـياً عاملاً تاريخياً وسياسـياً معينـاً. وبكلمات أخرى، فإن الماضـي الأبعد، ربما الثقافة، جعل الرأسمالية محتومة في أوروبة ولكنها مستحيلة في أماكن أخرى. وهذا متصـل بمشـكلة عامة في مدخل برودل النظري. فهو أولاً يضع تمييـزاً حازماً بين الطبقات المتراكبة من الاقتصـاد. ومثل هذا التقسـيم يمتلك فعلاً قيمة إرشادية، ولكنه يؤدي في النتيجة إلى فصل حاد جداً للرأسمالية الكاملة والسوق. ويبدو اقتصـاد السـوق تقريباً «طبيعيـاً»[125]، وكان في أماكن معينة فقط مصـحوباً «باقتصاد مسيطر من أعلى يمسك بهذه الأنشطة المتواضعة من أعلى، ويعيد توجيهها ويمسك بها تحت رحمته». وبعدئذ تصير الرأسمالية الكاملة أوروبية.

وثانياً، فإن برودل يؤمن بالدورات (الحركات التكرارية) لا بوصفها أدوات تحليلية فقط بل بوصـفها عوامل سببية، تؤكد التزامه بالاستمرارية، وبالتكرار، و «بالثقافة». وهـو يكتب عن مؤرخ معين ينكـر دور دورة كوندراتيف*، أي، الحـركات التكرارية في

(123) برودل 1984: 477.

(124) يشير بيتر بيرك إلى أن برودل يجادل في أن السكان ارتفعوا وانخفضوا في أوروبة الحديثة الأولى في الوقت نفسه تقريباً مثلما حدث لهم في الصين، واليابان، والهند، وهو الأمر الذي يوحي بإمكانية وجود مقدار من التزامن في الميادين الأخرى.

(125) برودل 1984: 38.

*(المترجم): نسبة إلى الاقتصادي الروسي نيكولاي كوندراتيف (1892-1938). وقد اقترح نظرية ترى أن الاقتصادات الغربية الرأسمالية لها مدة من دورات الازدهار تدوم مدة 50 إلى 60 سنة، ويتبعها بعد ذلك كساد. وتسمى هذه الدورات موجات كوندراتيف.

تاريخ مدة معيارية. وهو يتساءل دائماً عن افتراضاته، ويسأل: «هل من الممكن الإيمان بـأن التاريخ الإنسـاني يطيـع كل الإيقاعات الآمرة التي لا يسـتطيع المنطق العادي أن يفسرها؟ أنا أميل إلى الجواب بنعم»(126). وأنا نفسي أضع اعتماداً أكثر على المنطق وأقـول على نحـو مختلف لا. وعلى أي حال فإن من غير الواضـح كيـف يتوافق الرأي المتصل بالدورات مع الرأي المتصل بالتطور، وهو الرأي الذي يتبعه في مكان آخر.

إن دعـواه العامة في المناقشـة حـول التطور هي أن «الرأسـمالية كانـت مرئية في الإمـكان منـذ فجر التاريـخ»(127). ما هو الوزن الـذي يجب أن يعطيـه المرء إلى «في الإمكان» هنا؟ وهو يرى صـعود البلدات، في أوروبة، بوصفه أول مؤشر ربما للإمكانية في أن تتحول إلى احتمال. وسـبق في القرن الثالث عشـر، أن كانت التطورات التجارية والصـناعية تحدث، ومن جملتها الأعمال المصـرفية. وعلـى النقيض من العديد من العلماء، كما سـبق أن رأينا، فإن برودل مسـتعد أن يرى الرأسـمالية في الاقتصادات المبكرة والأخرى. ومع ذلك، فإن مناطق قليلة جداً حبذت إعادة إنتاج رأس المال اللازم من أجل الرأسمالية «الحقيقية». وقد أفضى به موقفه إلى أن يرى الرأسمالية الكاملة لا بوصـفها سلوكاً عقلانياً ولكن بوصـفها تقريباً «السلوك اللا عقلاني للتأمل»(128). وذلك لأن الرأسمالية الغربية كانت مختلفة: وهي في المدى الطويل خلقت «فناً جديداً للمعيشـة وطرقاً جديدة للتفكير»(129)، حضـارة جديدة تقريباً، لا في زمن الإصـلاح البروتسـتانتي ولكن مع عصـر النهضـة الكاثوليكي من قبل. لقد كانت فلورنسـة في القرن الثالث عشـر «مدينة رأسمالية»(130)، ومثل ذلك أيضاً كانت بلدات أخرى مثل البندقية، ولكن بسـبب التبادل لا الإنتاج. في أوروبة القرن الثامن عشر كانت التجارة لا الصناعة أو الزراعة هي التي صنعت النقود على نطاق واسع، ولكن على المرء طبعاً أن يمتلك شيئاً ما ليتاجر به، ذلك كان هو النشاط الذي تكونت فيه الأرباح(131).

(126) برودل 1984: 618.

(127) برودل 1984: 620.

(128) برودل 1984: 577.

(129) برودل 1984: 578.

(130) برودل 1984: 578.

(131) برودل 1984: 428.

ويرى بردول، أن المشـاركة في هذا المسـتوى، وهو أشـمل مسـتوى من الرأسمالية (الأوروبية)، المشاركة في النشاط الذي لم يكن دائماً نشاطاً تنافسياً على نحو مستقيم (ولكنه كان احتكارياً أحياناً)، هي مشاركة احتاجت إلى عمل رأسمالي مع مبالغ ضخمة من النقود[132]. بل إن تطور الاحتكارات نفسها لم يكن، كما زعم لينين، تطوراً خاصاً بآخر مرحلة من مراحل الرأسمالية «الاستعمارية»، التي تظهر في مراحل أبكر بكثير. وأما في الماضي فإن الاحتكار «شغل منصة ضيقة فقط من الحياة الاقتصادية»[133]. ومع ذلك فقد كانت واحدة من خصائص الرأسمالية هي أنها كانت تستطيع أن تنقل العمل من قطاع معين إلى آخر في غضـون لحظة من الإشـعار[134]. وبرودل هنا يفكر تفكيراً واضـحاً بالرأسـمالية المالية، ومن جملتها التعاملات في الأسهم والحصص، التي يراها قمة الشـجرة الاقتصـادية. ومن ناحية أخرى اشـتمل الكثير من التجارة على مقدار من المرونة في الشـحنات وفي الجهات المرسلة إليها. وبالتأكيد ومثلما تبين الصـناعة والتبادل، فقد كان يلزم المال الجديد، والمزيد من المال المعقد. ولكن إنتاج السلع وتوزيعها في هذا التطور صار مهماً على نحو متزايد.

توقيت الرأسمالية

متى حضر وصار ظاهراً في أوروبة هذا النوع من «الرأسمالية» الحقيقية؟ إن بعض المؤرخين يختار بداية للرأسـمالية في أوروبة افتتاح غرب البحر الأبيض المتوسط ببدء عمليـات تجارة البندقية مع الشـرق والتجارة التي اكتسـبت زخمها مـع حلول الألفية الجديدة. وكان ما سـدَّ هذا التقدم هو الحقيقة التي جعلت كل أوروبة تعاني انتكاسـة كبيرة مع انتشـار وباء الموت الأسود في القرن الرابع عشر. وكانت إنجلترا وحدها هي التي بدأت على نحو كامل تسـترد عافيتها من الوباء نحو نهاية القرن الخامس عشر. في ذلك الوقت، وفي رد فعل على الانتعاش السكاني، أحدث المزارعون العاديون، ومربو الأغنام من السـادة، وصناع الملابس الحضريون، والتجار المغامرون، ما صار يوصف

(132) برودل 1984: 432.

(133) برودل 1984: 432.

(134) برودل 1984: 433.

بأنه ثورة اجتماعية واقتصادية. وتراجع تصدير الصوف الخام وحل محله تصدير القماش المنسوج المصنوع في الوطن، الذي كان قد تم إنجازه بشكل رئيسي من المنتجين في الأكواخ، ثم كان يشحن بعدئذ إلى أوروبة. وبحلول الزمن الذي استلم فيه هنري السابع العرش، كانت رابطة التجار المغامرين، وهي رابطة في لندن لمصدري القماش، تسيطر على سوق لندن ـ أنتورب (في السابق بروجيه)، وحلت في الأهمية الاقتصادية محل تجار المواد الخام الأساسية الذين تعاملوا بالصوف الخام. وبحلول العام 1496 صاروا منظمة مأذونة تمارس احتكاراً قانونياً. ونتيجة لهذا النمو، زادت قطعان الماشية، وتكاثرت الحظائر، وتدفق المصرفيون الإيطاليون إلى لندن. وتولى ملاك الأراضي دوراً مختلفاً في الحياة الاقتصادية. وكان الذي بعث على هذا التغيير هو النمو في التجارة في المواد الخام اللازمة للمنسوجات أولاً، وبعدئذ في المنسوجات نفسها، لا في الإنتاج الزراعي للطعام. تلك التجارة في المنسوجات إلى الفلاندرز، وهولندا، ومن هناك إلى إيطاليا كانت ذات أهمية أساسية لاسترداد أوروبة عافيتها نظراً إلى أنها أنتجت السلع اللازمة التي كان يحتاج إليها الشرق وشجعت في الوقت نفسه استيراد المنسوجات الشرقية إلى أوروبة، وخصوصاً الحرير، ثم القطن. وقامت القارة فيما بعد بملاءمة صناعتها مع الظروف المحلية في جهد بُذِل في استبدال الصادرات وبدأت بإطلاق ما صار يعرف باسم الثورة الصناعية.

كثيرون يمكن أن يضعوا التقدم الاقتصادي لأوروبة بصفته حدثاً جاء فيما بعد. وبالنسبة إلى برودل كان الاقتصاد الأوروبي هو الرحم الضام للرأسمالية الحقيقية، ولكن التوقيت مختلف، والتطور مبكر نوعاً ما. في أول مدن من أوروبة، يبدو أن كل ملمح من الرأسمالية القريبة العهد كان قد تطور بشكل جنيني[135]. وكانت هذه المدن الدول «أشكالاً حديثة»، «متقدمة عن زمانها». وظهرت بدايةُ أول اقتصاد عالمي أوروبي في العام 1200 تقريباً، مع إعادة احتلال البحر الأبيض المتوسط بمساعدة سفن إيطاليا وتجارها، والبندقية منها بشكل رئيس[136]. ويجادل برودل في أن

(135) برودل 1984: 91.

(136) برودل 1984: 93 (الثورة التجارية، دعاها بذلك لوبيز في 1971).

الحروب الصليبية كانت باعثاً كبيراً لتحقيق هذه النتيجة. فبعد الحملات الصليبية، في القرن الرابع عشر فقط تطورت إيطاليا فعلاً لتكون مركزاً تجارياً. وتلك الحملات هي التي قادت إلى البلدات المسورة بجدران تفصل الريف عن المدينة، والتي كان إنشاؤها قد تنشط بفضل الاتصالات مع الإسلام ومع بيزنطة. وعلى سبيل المثال، فقد تم تفسير صعود بلدة أمالفي في الجنوب الغربي من إيطاليا بالاتصال المميز للبلدة مع العالم الإسلامي، حيث كانت ستوجد «المدن الدول» الأخرى.

ومن الواضح أن تطور موارد الثروة المالية كان حاسماً من أجل «الرأسمالية المالية». ولقد قيل إن أحد الملامح القليلة من الاقتصاد الذي لا يعود إلى الوراء إلى الأزمنة الكلاسيكية كان فكرة الدَّين القومي. فالدَّين يقع في مركز «ثورة مالية» في بريطانيا التي خدمت في جذب رأس المال، وخصوصاً لتجارة ما وراء البحار. لأن الرأسمالية كانت دائماً موجودة في ذلك القطاع من الاقتصاد الذي سعى إلى المشاركة في أنشط مظاهر التجارة الدولية[137]: «كان رأس المال يضحك عند الحدود»[138]. وكما سبق أن رأينا، فإن تركيز برودل على الائتمان، والتبادل، والمال بوصفها خصائص رئيسية للرأسمالية المتقدمة، يقوده إلى التقليل من قيمة الإنتاج، بل من قيمة الثورة الصناعية، ومن عصر الآلة نفسه، على الرغم من أنه يكرس فعلاً الفصل قبل الأخير من هذا العمل الضخم لتلك العملية. وهو يقترح على سبيل التجربة نوعاً ما أن الإنتاج الصناعي في أوروبة تضاعف خمس مرات على الأقل بين العام 1600 والعام 1800، أي، قبل ما يدعى بالثورة نفسها على وجه العموم، وهو اقتراح نعود إليه في مناقشة ريغلي[139]. إن الكثير من هذا الإنتاج الواسع النطاق كان قد أُطلق بمساعدة الإعانات المالية والاحتكارات، وهي حالة تغيرت مع عصر الآلة فقط، ومن هنا كانت مرتبطة، مثلُها مثل الدَّين القومي، بأنشطة الدولة الأمة (على الرغم من أنها معتمدة، بشكل يبدو متناقضاً، على التجارة الدولية). ولكن الإنتاج الزائد كان مهماً طبعاً في رعاية ثقافة الاستهلاك. وكان قد تم الاعتراف بذلك وإدراكه جزئياً حين تبينت الحقيقة

(137) برودل 1984: 554.

(138) برودل 1984: 528.

(139) برودل 1984: 181.

التي تفيد أنه كان من المستطاع صنع السلع على نحو أرخص في الشمال، وحين وصفت هذه الحقيقة بأنها «انتصار للبروليتاريين» وتقود إلى الصعود القوي لأمستردام وللبلدان البروتستانية الأخرى[140].

ويحتاج الأمر إلى أن نضيف أن الثورة الصناعية بالنسبة إلى برودل كانت أكثر من مسألة الزيادة في معدلات التوفيرات فقط، والاستثمار في التقانة، ولكن الأمر كان بالأحرى «عملية كلِّية لا تقبل التجزئة»[141]. وهو يزعم أن ذلك التعقيد يجعل من الصعب نقل الرأسمالية إلى أجزاء أخرى من العالم. ولكي يأخذ العالم الثالث دوراً في هذه العملية المعاصرة فسوف يترتب عليه بوصفه كلاً «أن يدمر النظام الدولي الموجود»، في حين أن ذلك كان ممكناً في وقت أبكر «في القلب» من «اقتصاد عالمي مفتوح» فقط، أي في أوروبة. وهو يرى أن المكننة المرتبطة مع تلك الثورة قد بدأت في أوروبة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر على ما يحتمل حيث قد تكون وجدت بوادرها الأولى في صناعة التعدين الألمانية التي تَبيّن في عمل أغريكولا أيضاً على نحو جيد جداً اعتماد تلك الصناعة على الآلات. وتبعتها إيطاليا. وكانت فيها ثورة سكانية، طورت أول «دول إقليمية» (في مطلع القرن الخامس عشر) وفي منطقة ميلان قامت ثورة زراعية طورت الري و«الزراعية العالية» قبل تلك التي حدثت في إنجلترا وفي هولندا. وفي الحقيقة ربما كان يمكن لميلانو أن تكون قد تقدمت أكثر إلى الأمام على طول الطريق إلى الرأسمالية لو أنها كانت قد امتلكت سوقاً خارجياً. ومع ذلك فإن إنجلترا، التي كانت متخلفة وراء فرنسا في القرن السادس عشر، قد كسبت أيضاً الوصول إلى الفحم مصدراً للطاقة سمح بمصانع أضخم لتزود سوقاً أضخم (فيما وراء البحار أكثر مما هو داخلي في الأغلب) وسمح بالتجديد في الإنتاج. وعلى الرغم من أن التجديد لم يكن مقصوراً ولا بأي معنى من المعاني على الغرب، وهو الذي تبنى العديد من الملامح القادمة من الشرق، حيث كانت المكننة والتصنيع قد بدأت من قبل، وحيث كانت الزراعة، في مناطق عديدة، متقدمة جداً.

(140) برودل 1982: 570.

(141) برودل 1982: 539.

ومجمل القول، أن برودل يُظهر نفسه في عقلين بشأن توقيت الرأسمالية، وذلك في الحقيقة سواء كنا نشير إلى الإنتاج نفسه أو إلى المالية المرتبطة في صنع السلع وتبادلها. وعن التوقيت، فالرأسمالية واسعة الانتشار ولكن «الرأسمالية الحقيقية» محددة بالغرب فيما بعد، وليس هذا فقط بل هو كذلك وإن كانت جذورها تعود إلى الوراء بعيداً إلى حد كبير في تاريخها. وعدم التيقن لديه يعكس الاختلافات بين المؤرخين الغربيين بشكل أكثر عمومية. فماركس زعم في الأصل أن القرن الثالث عشر في أوروبة هو بداية الرأسمالية، في حين يتبع وولرستاين خطّه فيما بعد في اختيار القرن السادس عشر. ورأى نيف الثورة الصناعية في إنكلترا تبدأ في القرن السادس عشر حين كان التصنيع «وبائياً» في كل أنحاء القارة. وبعضهم، مثل تشارلز ويلسون وإيريك هوبسباوم، يرونها تبدأ باستعادة الملكية البريطانية اعتباراً من العام 1660. وفي الرأي المعتاد أكثر من غيره يكون القرن الثامن عشر هو موضع رأسمالية الثورة الصناعية، والعامل الحاسم هو مجيء عصر الآلة، وتطور التقانة التي رآها ماركس مهمة للغاية، وخصوصاً لصناعة القطن مع إنتاجها الكبير وتجارتها الكثيفة.

وهكذا فإن توقيت بداية الميزة الأوروبية يخضع لخلافات كبيرة بين المؤرخين الاقتصاديين. وكذلك أيضاً موقعها، والأمران مرتبطان. وفي رواية حديثة، يجادل الجغرافي الاقتصادي ريغلي[142]، في أن إنجلترا مع بداية القرن التاسع عشر كانت تختلف اختلافاً هاماً عن جيرانها القاريين في أوروبة، فقد كانت أغنى، وكانت تنمو بسرعة أكبر، وكانت محضرة بكثافة أكبر واعتماد أقل بكثير على الزراعة. وباستخدام أساليب الدخل القومي في المحاسبة، وبالإشارة إلى فكرة روستو عن الإقلاع بين العام 1783 والعام 1802، يبدو أن النمو قبل العام 1830، وعصر السكك الحديدية، كان بطيئاً، على الرغم من الأداء المجمل من الاقتصاد في جملته. ولذلك فإن ريغلي يستنتج أن تباين إنجلترا حدث في وقت أبكر بكثير مما يفترض في الغالب وأن التباين لابد أن يكون قد صار واضحاً وضوحاً معقولاً عن منافسيه بحلول العام

(142) ريغلي 2004.

1700. وهو يجادل في أن هذه الميزة لم تكن ناجمة عن الثورة الصناعية، وذلك نظراً إلى أن فَوْرات بطيئة من النمو حدثت ابتداء من العام 1760، ولكنها كانت تستند إلى تقدم أوسع في القرن السابق أو القرنين السابقين. وكان هذا النمو قد استُمِد من النجاح في توسيع الإمكانات المتأصلة في ما يدعوه «اقتصاداً عضوياً» متقدماً، النمو الذي كانت المنتجات الصناعية المادية فيه تصنع من الحيوان أو من مواد الخضروات[143] (التي وفرت الطاقة أيضاً) لاقتصاد غير عضوي (أي، مستندٍ إلى الفحم ووقود المستحاثات).

ذلك الرأي المتركز على الإنجليز لا يمضي من دون معارضة. ووفقاً لما رآه دو فريز وفان دير وود، فقد كان الهولنديون هم الذين طوروا أول اقتصاد (رأسمالي) «حديث» في أثناء العصر الذهبي بين منتصف القرن السادس عشر وبين العام 1680 تقريباً. ولم تكن التجارة والصناعة فقط هما المشمولتين بالتوسع الحركي الدينامي بل كانت الزراعة أيضاً. لقد حدث نمو حضري سريع إضافة إلى تحول البنية المهنية الذي استبق إنجلترا بمدة 150 سنة تقريباً[144]، وهي عملية بَذَلت لها المساعدةَ بنيةُ نقلٍ تحتية ممتازة (بواسطة الماء بشكل رئيس) وطاقة رخيصة (جاءت بشكل رئيس من الخُثّ وهو خشب صخري نصف متفحم، «غير عضوي»). وفي نهاية القرن السابع عشر، أُدخِلت مرحلة ركود، وذلك نظراً إلى أن الاقتصاد الحديث، كما يجادلون، ليس بالضرورة اقتصاداً يستديم نفسه. ويفترض ريغلي مع ذلك أن النمو في إنجلترا كان أُسّياً وأن تبايناً مؤثراً دراماتيكياً حدث حين تحول اقتصاد ذو قاعدة عضوية إلى قاعدة غير عضوية.

في هذه الروايات القومية قام الهولنديون أولاً، وبعدئذ الإنجليز، بتطوير اقتصادين «عضويين» متقدمين وكانا لا يكادان يقومان باستدامة نفسيهما بالقدر الذي كان النمو معنياً، وبعدئذ تحولا إلى استغلال القاعدة غير العضوية. وعلى كل حال فمثل هذه الاقتصادات لم تكن هي الأولى في أوروبة التي تقوم بعمل مثل هذه

(143) ريغلي 2004: 23 ـ 4.

(144) ريغلي 2004: 62.

الحركة نحو المكننة مثلما نرى من تاريخ إنتاج الحرير في لوكا، ولا هي الأولى أيضا من تنظيم المصانع كذلك في صناعة السفن والمدافع في ترسانات البحر الأبيض المتوسط، وبكلمات أخرى، لقد كانت إيطاليا قد سبقتهم في هذا وفي طرق أخرى. وزيادة على ما تقدم، فإن إيطاليا، مثلها مثل الصين والشرق الأدنى، وظفت القدرة المائية من أجل الحصول على الطاقة التي لم تكن تخضع لنفس التحديدات العضوية مثل حرق الخشب. فاستخدام الماء في صناعة الورق، على سبيل المثال، أعطى أوروبة، وهي أكثر أمطاراً ميزة على الشرق الأدنى وهذا ما أدى إلى إنتاج أكفأ للورق والذي صار بعدئذ يصدر إلى تلك المنطقة ولا يستورد منها. وعلى كل حال، فإن الصين أيضاً استغلت القدرة المائية ووقود المستحاثات (في الأفران المفتوحة) قبل وقت طويل من إنجلترا وأوروبة، وكانت ملامح الاقتصاد غير العضوي موجودة من قبلُ في محلاتها اللائقة في أماكن أخرى. وإذا وضعناها بتعابير أخرى، فإن الرأسمالية كانت قد صارت من قبلُ متمكنة، مثلما كانت المكننة بل التصنيع كذلك. وأما بالنسبة إلى تكثيف الزراعة في هولندا «قبل الصناعة» وفي إنجلترا، فإن أحداثاً موازية كانت قد وقعت في إيطاليا وفي مناطق محددة أخرى خارج أوروبة، كما يناقش ذلك بوميرانز[145]، وهو ما يذكرنا بأنه يجب علينا أن نحترس من استخدام النمو المجمل المستند إلى وحدات سياسية قومية (مثلما يحذرنا ريغلي بالنسبة إلى بريطانيا أو إنجلترا) ولكن نشير بالأحرى إلى مناطق محددة وإلى أزمنة محددة، كما يجب على المرء أن يضيف، نظراً إلى أن هذه تختلف اختلافاً كبيراً. وجنوب إيطاليا المزدهرة من المراحل الإسلامية والنورماندية صارت هي إيطاليا المتخلفة للمافيا في المراحل التالية.

وحين انفتحت على المشهد بلدان شواطئ شمالي الأطلسي، فعلوا ذلك على أساس تصدير المنسوجات «العضوية»، من الصوف، وبعدئذ القماش الصوفي، من بريطانيا إلى الفلاندرز أو إلى شمال فرنسا وبعدئذ إلى إيطاليا. لقد طوروا تجارة ساحلية حول بحر الشمال، وفي نهاية الأمر إلى البحر الأبيض المتوسط، وهو المكان الذي كان يحدث فيه العمل الرئيس في ذلك الوقت.

---

(145) بوميرانز 2000.

ومثـل هـذه الذبذبة بين المناطق ليسـت وظيفة فقـط لقانون الغلَّة المتضـائلة كما صاغه ريكاردو. فالاقتصادات الزراعية لا توجد في عزلة، ليس كذلك على الأقل منذ عصـر البرونز حين كانت التطورات في ذلك المجـال محفوزة بنمو البلدات والتجارة، وهذا النمو بدوره شـجع الزراعة. وحدثت الذبذبات بسـبب تنويعة من العوامل، ولكن في الوقـت الـذي لم يكن فيـه النمو قابـلاً للاسـتدامة في المدى الأقصـر، كان قابلاً للاسـتدامة في المدى الأطول. ووقعت الذبذبات أيضـاً بين الاقتصـادات الصـناعية الفردية، التي تراجعت فيها هيمنة النمو الإنجليزي لصالح ألمانيا، وبعد ذلك لصالح الولايـات المتحدة الأمريكية، وكل من هذه الاقتصـادات يسـتغل مزايـا معينة. والآن يحدث الشيء نفسه مع الصين. والتنافس والميزة هما اسمان للعبة.

المشترك بين معظم المؤرخين الغربيين، ومن جملتهم أولئك المؤرخون من أمثال ويبر وبرودل، الذين يدرسون المشكلة دراسة مقارنة، هو أنهم جميعاً، وبعد دراستهم للبيانات من المجتمعات المختلفة، ينتهون كلهم مع ذلك حيث بدؤوا، وهم يرون أوروبة بوصـفها الوطن «الحقيقي» للرأسـمالية، قبل وقت كبير من التباين العظيم. وذلك الموقف يكون قابلاً للفهم لو كانت الحالة التي يضـعونها تحت الدراسـة هي أوروبة في القرن التاسع عشـر، التي كانت تمتلك امتلاكاً لا ريب فيه ميزة نسبية. وأما أن تدفع بتلك الميزة إلى الخلـف إلى المراحل المبكرة الحديثة والقروسـطية فهذا يعني الاسـتهانة بالإنجازات الكثيرة، في الاقتصاد، وفي التقانة، وفي التعليم، وفي الاتصالات، التي كانت قد حققتها تلـك المجتمعات الأخـرى بلا ريب، ومن جملة الإنجازات مـا حققته في المراحل الأولى من «الرأسمالية». وتكون النتيجة هي الاستيلاء على كل طبيعة الرأسمالية وروحها (أو في حالة برودل الرأسـمالية «الحقيقية») وأن تدعيها للغرب بشكل فريد لا نظير له، أو أن تدعيها كذلك لمكوِّن واحد من الغرب هو إنجلترا أو هولندا.

في خاتمة الفصـل الرابع، ناقشـت أنا مزايا مفهوم «الدول التابعة» بوصفه ينطبق علـى كل أنحاء أوراسـيا ومزايا الأخذ بالحسـبان للتطور المسـتمر ابتـداء من الثورة الحضـرية من عصر البرونز. ونحن نحتاج إلى أن ننظر إلى الاقتصاد وهو ينمو على مدى تلك الآلاف الخمسـة من الأعوام. وأنا أشـرت إلى تطور الحضارات الحضرية،

وإلى الزيــادة في إنتاج الســلع والأفكار ونتيجة لذلك زيــادة رأس المال التجاري. وكان هنــاك، طبعاً، تطــورات تزداد تدريجياً في كل هذه الحقــول، وكان إيقاعها قد تحرك متسارعاً بفعل التغيرات في الاتصالات، التي أدت بالتدريج إلى الوسائط الإليكترونية. ومــن بين هذه التطورات، كان التصــنيع المتزايد الذي ميــز بريطانيا في أواخر القرن الثامــن عشــر متســماً بأعظم أهمية للمســتقبل. ولكن التصــنيع، والمكننــة، والإنتاج الكبير، تطورت، تطوراً بطيئاً في البداية، في أجزاء أخرى من أوراسيا، وفي الصين في المنســوجات، والخزف الصــيني، والورق، وفي الهند في القطن، وفيما بعد استقرت في أوروبة وفي الشرق الأدنى، وأضيف إليها إنتاج أسلحة التدمير، المنتجة إنتاجاً كبيراً في مصانع منظمة وفق خطوط حديثة (وتشمل رأس المال الخاص مثلما تشمل رأس مال الدولة)، في مســابك المعادن وفي ترسانات انتشرت في كل أنحاء المنطقة. ذلك هو نوع المخطط الطويل الأمد الذي نحتاج إلى دراسته بالنسبة إلى أوراسيا.

إذا نحن شــككنا في علاقة الموضــوع المدروس مع التتابــع الأوروبي المحدد لكل من المرحلة الكلاســيكية، والإقطاع، والرأســمالية، فإننا نصــل إلى فكــرة التطور البعيد الأمد، الذي كان سريعاً أحياناً، وبطيئاً أحياناً، للثقافات الحضرية عبر عصر البرونز إلى عصر الحديد، ونصل إلى ازدهار الثقافات الكلاسيكية والبحر الأبيض المتوسط، ولكن نصــل إلى ازدهار في الصــين أيضــاً وفي أماكن أخرى، ونصــل إلى الانهيار في أوروبة الغربية، وإلى زيادة بطيئة ولكنها مستمرة في الصين، وإلى التجديد التدريجي للبلدات في الغرب واتصــالها المستمر مع الشــرق، مع نمو النشاط التجاري الذي نشأ عن ذلك ونمو الثقافات الحضرية التي نشأت عن ذلك أيضاً. وتلك الثقافات التجارية طــورت تنويعاً لمنتجاتهــا، وطورت المكننة لطــرق إنتاجها، وقاد ذلك كلــه إلى الإنتاج الكبير والصــادرات والواردات الكبيرة. ولكننا نستطيع أن نصف كل تلك العملية من دون تبني فكرة ظهور الرأســمالية في القرن التاســع عشــر بوصفها مرحلة محددة في تطور المجتمع العالمي، ونستطيع أن نتخلص من التسلسل المفترض لمراحل الإنتاج التي تقود إليها والمحصــورة بأوروبة. وتتجنب مثل هذه الرواية التقسيم الأوروبي للمراحل وتتجنب افتراضاته للتفوق البعيد الأمد.

ولذلــك فإن مناقشــة بــرودل تقودنا إلى أن نســأل إن كنا فعلاً نحتــاج إلى مفهوم الرأســمالية، الــذي يبــدو دائماً وهو يدفــع التحليل في اتجاه أوروبــي مركزي. فهو في روايتــه يتحــدث في الحقيقة عن النشــاط التجاري الواســع الانتشــار وعــن الأحداث المرافقــة له، التي وصــلت في نهايــة المطاف إلى الهيمنة على المجتمع. ويتضــمن ذلك النشــاط في الغالب إعادة اســتثمار الأرباح في وســائل النقل (الســفن) أو في الإنتاج (الأنوال) ولكن العملية تحدث أيضاً في العديد من المجتمعات الزراعية. والطور الذي دعــي بالرأســمالية المالية هو بالتأكيد امتداد لهذا النشــاط. ولذلك، ألا نســتطيع أن نتخلص من التعبير التحقيري المســتمد من بريطانيا في القرن التاســع عشر ونعترف بعنصــر الاســتمرارية في الســوق وبالأنشــطة البورجوازية من عصــر البرونز وحتى الأزمنة الحديثة؟



القسم الثالث

ثلاث مؤسسات وقيم

الفصل الثامن

سرقة المؤسسات: البلدات والجامعات

هناك اعتقاد واسع الانتشار في الغرب يرى أن البلدات الأوروبية تختلف اختلافاً جوهرياً عن البلدات الشرقية، وخصوصاً في العوامل التي تخلق «الرأسمالية»، وعبّر عن هذا الاعتقاد أبرز تعبير ماكس ويبر. ويُفترض أن هذا التميز نتج عن ظروف محددة في الحياة الأوروبية بعد نهاية المرحلة الكلاسيكية، ونتج بشكل أكثر تحديداً من الظروف السياسية والاقتصادية التي تميز الإقطاع (الذي رأى صعود «البلدة» أو الكوميون في شمال إيطاليا). ويرتبط هذا الاعتقاد بالفكرة المعتنَقة على نحو عام التي ترى أن التعليم العالي بدأ مع تأسيس الجامعات في أوروبة الغربية ابتداء من مدينة بولونيا في القرن الحادي عشر[1]. وهذا التجمع نفسه الذي يُنظر إليه على أنه هو الذي كان السبب في صعود البلدات الأوروبية، قد ولّد في هذا الرأي، الزّخم اللازم من أجل القفزة النوعية التي تميز الحياة الفكرية بعد القرون الأولى من العصور الوسطى. ووفقاً لاختصاصيّ العصور الوسطى، جاك لو غوف، فإن أوروبة المسيحية الغربية عند مُنسلخ القرنين الثاني عشر والثالث عشر رأت في الوقت نفسه عملياً ولادة البلدة والجامعات، على الرغم من أنه أكثر اهتماماً بالمفكرين بوصفهم أفراداً لا بالجامعات بوصفها مؤسسات. وهو يكتب ويقول: «إن أحسم مظهر من مظاهر نموذجنا للمفكر القروسطي هو ارتباطه بالبلدة»[2]. ويُنظر إليهما كليهما بأنهما غربيان بشكل خاص وبوصفهما مطوِّرين للحداثة.

---

(1) انظر على سبيل المثال دراسة هاسكنز (1923: 7)، وفيها يُنظر إلى الجامعات بوصفها جزءاً من «نهضة القرن الثاني عشر»، حفزها العلم العربي، على الرغم من أن ساليرنو تعود عند تتبع أثرها إلى منتصف القرن الحادي عشر ـ «أبكر جامعة في أوروبة القروسطية».

(2) لو غوف 1993: 14.

وكلا الافتراضـين مشـكوك فيه على نحو ملحوظ وهو يوضـح الجهود المنسقة للعلماء الأوروبيين لاستدامة الموقف الأوروبي المركزي الشديد للغاية ولو كان ذلك في وجه الدليل القوي الذي يحض على تفسير مختلف.

البلدات

دعونا نأخذ البلدات أولاً. في مناقشـة العصـور الوسطى، ركز كثيرون من المؤرخين تحليلاتهـم علـى القطاع الريفي وعلـى العلاقات الإقطاعية. وكما لاحـظ هيلتون، فإن ذلك يصـدق بشكل خاص على الكتاب الماركسـيين[3]. لقد أُبعِدت البلدات إلى الخلفية إلى حـد كبير، وعدت غير مهمة نسـبياً للتطـورات الإقطاعيـة، في المراحل الأولى على الأقـل. وظهرت إلى السـطح ثانيـة في التاريخ الأوروبي في نفس الوقـت مع أول خطوات نحو الرأسـمالية، عاكسـة بذلك كالمرآة التقدم من المجتمعات الزراعية إلى المجتمعات الصناعية. ولفت كتاب آخرون من أمثال أندرسون، الانتباه إلى وجود «جيوب متحضرة» في العصور الوسطى العالية، كانت ترفض أن تُفصَل عن التأثير الزراعي المحيط بها.

في الغرب «مثلت المجتمعات المتحضـرة المتحدة بشكل لاشك فيه القوة الطليعية في مجمل اقتصاد العصور الوسطى»[4]. وفي الغرب الأقصى من الإمبراطورية الرومانية، عانت البلدات معاناة قاسية من انحلالها. ويقلل أندرسون من مدى الانهيار الحضري ويلفت الانتباه إلى حقيقة أن العديد من الكيانات تحت الوطنية اسـتمرت، في شـمال إيطاليـا على سـبيل المثال. وفي الألفية الجديدة، فيما بعـد، كان هناك نمو في مراكز أخرى، وكانت الأكثرية فيها «في الأصل معززة أو محمية من لوردات الإقطاع»[5]. وقد اكتسـبت في الحال «استقلالاً ذاتياً نسـبياً» بانية طبقة أرستقراطية جديدة ومستغلة النزاع بين سلطة النبلاء والسلطة الكنيسة، كما حدث بين غولف وغيبللين* في إيطاليا. وكان هذا يعني «سيادة مجزأة»، وانقساماً بين القوى الأرستوقراطية والكهنوتية، وهو

(3) هيلتون1976.

(4) أندرسون 1974 آ: 192.

(5) أندرسون 1974آ: 190.

*(المترجم): اسمان لفئتين متناحرتين، الأولى ساندت البابوية والثانية ساندت الإمبراطورية الرومانية المقدسة في إيطاليا في القرنين 12، 13.

الموقف الذي كان يعتقد أن البورجوازية تستفيد منه، تاركة لهم المزيد من المدى ليصيروا الحزب المهيمن في حكم البلدة. وأما في الشرق فقد استمرت البلدات، ومثل ذلك أيضاً فعل المواطنون في المدن، ولم تكن هناك حاجة إلى لوردات الأرض ليكونوا مساندين للمواطنين في نفس الطريقة التي كانت موجودة في الغرب، على الرغم من أن دور المراكز الدينية والبلدات الكنسية كان دائماً دوراً مهماً.

إن المدينة الكلاسيكية لم تختف مع انهيار روما و«استمرت مع السكان الحضر، والمباني الفخمة، والألعاب، والطبقة العليا المتعلمة تعليماً عظيماً، استمرت على الأقل في العواصم الإقليمية من آسيا الصغرى الغربية والجنوبية، وفي سورية، وفي شبه جزيرة العرب، وفي فلسطين، وفي مصر حتى الفتوحات العربية تماماً، وفي المناطق التي كانت تحت الحكم العربي فيما وراء ذلك»[6]. ومع حلول القرن السابع، كانت إيطاليا بل بيزنطة كذلك «تبدو مختلفة جداً عن الشرق الأدنى المعاصر (وهو في هذا الوقت عربي)، والذي يوجد له دليل أكبر بكثير على تعقيد وازدهار اقتصاديين مستمرين»[7]. وفي الغرب، كانت الحالة قد تغيرت تغيراً راديكالياً. ففي بريطانيا اختفت مهارات مثل استخدام دولاب الخزاف، والبناء باستخدام الآجر والملاط، وتلاشت المدارس مما بقي من البلدات، وصارت قاعات الألعاب الرياضية غير مستعملة، ولم يبق تعقيد الحياة الاقتصادية الرومانية موجوداً. وصارت الكنيسة ولوردات الريف أكثر مركزية للحياة عموماً، وخصوصاً في المواقف التي «توقفت فيها المدن عن امتلاك مدارس لها»، وكان التعليم منخفضاً ومحدوداً «بِأُسَر مرموقة قليلة»، وكانت الثقافة التعليمية العالية قد تُركت للمعلمين الخصوصيين وللكنيسة بشكل متقطع. أما في الشرق، فقد استمرت الثقافة التعليمية على كل حال، بالازدهار مع المسيحية ومع العبادات الأخرى طوال القرن السادس. ومع حلول القرن السابع، وفي الشرق نفسه كذلك، حدث نقص في الكتب عانت منه القسطنطينية، وصار التعليم محدوداً على نحو متزايد برجال الدين المتعلمين وبالعاصمة نفسها[8].

---

(6) لا بيبشوتز 2000: 207.

(7) وورد ـ بيركينز 2000: 360.

(8) لابيبشوتز 2000: 210 ـ 11.

وقد عد ماركس، وهو ينظر إلى إعادة تشكيل البلدات في العصور الوسطى فيما بعد، عد المدينة الأوروبية فريدة في إسهامها للرأسمالية. إنها جزء لا يتجزأ من قبوله السَّنَد أو النسب الأوروبي المركزي لتطور الرأسمالية من خلال الإقطاع بدءاً من المرحلة الكلاسيكية. ووفقاً لما رآه هوبسباوم، لم يكن ماركس مهتماً بالدرجة الأولى بالحراكيات الدينامية الداخلية للنظم قبل الرأسمالية «إلا بقدر ما شرَحت الظروف السابقة للرأسمالية»[9]. في فورمن (Formen) يشرح بإسهاب فكرته عن التبريرات التي لم يستطع من أجلها «العمل» و«رأس المال» أن يصعدا في التشكيلات قبل الرأسمالية إلاّ في الإقطاع. لماذا كان الإقطاع فقط هو الذي كان يُعتقد أنه يسمح لعوامل الإنتاج بالظهور من دون تدخل؟ يجب أن يكون الجواب بالتأكيد كامناً في التعاريف التي تم تبنّيها للعمل ولرأس المال، وهي تعاريف استبعَدَتهما بالضرورة من الأنواع الأخرى من المجتمع. وبكلمات أخرى كان الجواب عن التساؤل مقرراً سلفاً من طبيعة السؤال المطروح. فالكثيرون من العلماء الأوروبيين، وهم المشغولون سلفاً بإنجازات مجتمعاتهم في القرن التاسع عشر، وضعوا لأنفسهم أسئلة غائية مشابهة، وهي أسئلة استَبعدت تحليل الأنواع الأخرى من المجتمعات بما لها هي من حق خاص، أو في منظور مقارن «موضوعي» أيضاً. وفي حالة ماركس، «هناك المعنى الضمني وهو أن الإقطاع الأوروبي فريد، وذلك لأنه ما من شكل آخر أنتج المدينة القروسطية، وهي الحاسمة بالنسبة إلى النظرية الماركسية عن تطور الرأسمالية»[10].

وهكذا يُحكم على طبيعة المدن الأولى على أساس مَن جاء في القمة في اقتصاد القرن التاسع عشر. وعلى كل حال، فإن أي تفرّد عام أو أصيل قد تكون امتلكته «المدينة الأوروبية» (ويبقى هذا مسألة جوهرية) ليس تفرداً مرتبطاً بالضرورة مع نمو الرأسمالية. وفي الحقيقة فإن برودل يرى شكلاً واحداً من الرأسمالية (التجارية) بوصفه مميزاً لكل المدن في كل مكان، وبالنسبة إليه فإن الشكل المالي فقط هو الفريد بالنسبة إلى الغرب (مرة أخرى هذا استنتاج قد تساءلت أنا عنه في الفصل السابع).

---

(9) هوبسباوم 1964: 43.

(10) هوبسباوم 1964: 43.

منذ المرحلة الكلاسيكية كانت البلدات الرئيسية الواقعة على الشواطئ الشمالية من البحر الأبيض المتوسط قد زُوِّدت بحراً بالقمح القادم من صقلية، ومصر، وشمال إفريقية، ومن البحر الأسود. وكانت التجارة عبر البحر الأبيض المتوسط بالسلع الأخرى مثل الزيت والخزف تجارة مهمة أيضاً. وفيما بعد، على كل حال، ظهر اختلاف بين بلدات الشرق والغرب. بلدات أوروبة القروسطية (باستثناء إسطنبول) كانت ذات أبعاد ونشاط أقل بكثير، ويجب علينا أن ننتظر حتى القرن التاسع عشر بالنسبة إلى لندن وباريس لتضاهيا حجم روما الإمبراطورية[11]. وبسبب هذا النقص بالحجم والنشاط لم تبق مشكلات الإمداد بعد ذلك مشتملة على المستوى نفسه من التبادل.

بدأت حياة البلدات تنتعش فقط حين بدأت أعمال التجارة الداخلية ثانية في البحر الأبيض المتوسط، ومع عودة التجارة الخارجية مع الشرق. لقد لعبت البندقية دوراً مهماً ولكنها لم تكن وحدها من بين البلدات الإيطالية. إن دوراً أساسياً في افتتاح التجارة كانت قد لعبته البلدات التي تقع حول أمالفي، إلى الجنوب الغربي من مدينة نابولي الجنوبية، ولم تكن أمالفي الميناء الوحيد الذي سيكون منهمكاً بالتجارة مع الجنوب ومن هنا مع «المسلمين»، الذين كانوا «موجودين بشكل دائم تقريباً في القوس التيراني طوال القرن التاسع»[12]. ويقترح سكنر أن دولسيبيلي، مؤسس مدينة غائيتا، كان تاجراً، جمع ثروته من المتاجرة مع المسلمين، وعند نقطة معينة قام «بإطلاق مجموعة من العرب بالقرب من ساليرنو لمعارضة حركة من البابا»[13].

إن الشرق الأدنى عموماً لم يسهم في تسريع التجارة في أوروبة الغربية فقط. ويمكن رؤية تأثيراتهم في تنظيم البلدات ومخططها وفي التطورات المعمارية أيضاً في المرحلة التي سبقت عصر النهضة، في شكل مباشر ونتيجة للتفاعل التجاري بين الشرق والغرب، على حد سواء، وفي الثروة التي جلبها هذا التفاعل إلى البلدات الغربية. لقد كانت أراضي منطقة أمالفي قاسية، وكانت البلدات تبنى على وديان الأنهار الجارية نزولاً إلى البحر. ولكن الجروف الصخرية كان يسهل الدفاع عنها، وهي التي كانت

---

(11) جيراسي ومارين 2003: 577 ـ 8.

(12) سكنر 1995: 32.

(13) سكنر 1995: 31.

مهمــة حين كانت غزوات العرب تأتي كثيفة وعنيفة. وربما كانت هذه الغزوات العربية هي التي قادت كلاً من سكان أمالفي الأهليين الأصليين وسكان مدينة غائيتا المجاورة إلى قطـع علاقتهم مع حكم دوقية نابولي. وقد أثرت تلك العلاقة على كل من العمارة والفن بطرق خاصة:

البيوت المختلطة في بلدات هضبة أمالفي كانت أماكن للتمايز في الحيز وفي تفاصيل الزينة، وهي خصائص أفردت تلك البيوت جانباً عن المباني المعاصرة لها في إيطاليا وعن المساكن الأبسط منها والخلو من الزينة التي كانت في مطالع العصور الوسطى. وهذه الصفات المعقدة للبيوت لا يمكن فصلها عن فعل الميركاتانشيا (Mercatantia) لأن المـوارد المالية للمجتمع كانت موجهة إلى خلق هذه البيئات السـخية. والإسـكان، بوصـفه موقعاً للإنفاق قابلاً للحياة، لم يتجاوز المتطلبات الأساسـية للمأوى فقط بل دخل عالم التعبير الفني والتباهي بالعظمة.

وفي الوقت الذي اعتمد فيه وجود مثل تلك المباني وعظمتها على أرباح الميركاتانشيا، فإن أشـكالها المحددة أيضـاً مثلت الخـبرات التجارية للأمالفيـين. ومع مخططاتها المختلطة وشـبكات الزخارف المعقـدة، تتطابق بيوت أمالفي مـع القواميس المعمارية والزخرفية في شـمال إفريقية التي ظهرت في خلفيات بـارزة علمانية ودينية على حد متشـابه. والكثير من الأعمال الفنية الإفريقية الشـمالية ذات العلاقة كانت موجودة في مواقع في المدن الساحلية مثل المهدية وتونس، والمراكز التجارية المألوفة لأجيال من التجار المالفيين. وبين القرن الحادي عشـر والقرن الثالث عشـر، كانت هذه البلدات هي بالضـبط المـكان الذي باع فيه السـكان المحليون أعياناً مثل الخشـب، والحبوب، والمنسوجات، في مقابل الذهب، والجلود، والخزف.

وكان مما سـهل استقبال مصـطلحات شـمال إفريقية وجود المسلمين في المنطقة نفسـها ووجـود تقليد إسـلامي لإنتـاج الفن هنـاك ثابت منـذ عهد طويـل وإن يكن متشـظياً. وبعض الزخرف المسـتعمل في شـمال إفريقيـة لن يبدو غـير معتاد لنخبة الأمالفيـين لأنها كانت متعلقـة على نحو قريب بالأعمال الصـغيرة الأبعاد التي كانت تصـنع في المملكة. وكما كان الشـأن مع الحمامات والاسـتحمام، كان من المحتمل أن

الرؤية الثَّقِفَة المتقدمة للإسكان التي شدّدت على فناءات الدور، وتمايز الفراغات، واستعراض الزينة كانت رؤية تشكل جزءاً من ثقافة أعرض هي ثقافة رفاهية العيش في هذا الجزء من حوض البحر الأبيض المتوسط، وهي رؤية تجاوزت الاختلافات في الدين. وفي هذه الطريقة فإن الأمالفيين يشبهون أغنياء سكان القسطنطينية في القرن الثاني عشر، الذين قادهم وعيهم وتقديرهم للرسم الإسلامي إلى مضاهاة مثل تلك الأعمال في العاصمة[14].

إن الخيارات المعمارية المستوحاة من الإلهام الإسلامي اشتملت على الدمج المباشر لأشياء أُنتِجت خارج أوروبة. وكان أحد الواردات الرئيسة من شمال إفريقية ومن الشرق الأدنى هو الخزف المزجَّج، «وهو سلعة من أوائل السلع المتوافرة على نطاق واسع في جنوب إيطاليا والتي زينت البيئة المحلية»[15]. ولكن مثل هذه الأشياء كانت تستخدم في الأغلب في أجزاء بشكل مربعات أو بشكل كامل بصفة أوعية خزفية زخرفية لتدمج في تصاميم الكنائس، وخصوصاً في بلدة رافيللو وهناك وفرت الدليل على أذواق تجار أمالفي وخبراتهم.

كانت العمارة في بلدة رافيللو من الجنوب، «ثقافة متوسطية معمَّمة». ولكنها تحتوي أيضاً على بعض العناصر من الشمال. وقد جعلت التأثيرات الشمالية نفسها محسوسة في الجنوب حين قهر الحوضُ الباريسي (Parisian basin) جنوب فرنسا وفي إيطاليا استولى النورمان على صقلية من العرب ومهدوا الطريق أولاً لأسرة هوهينزيليرن (Hohenzellern) وبعد ذلك للآنجو (Anjou) من فرنسا الوسطى. وكان الفن القوطي قد بدأ بالدخول مع طرقه المقنطرة المدببة إضافة إلى النقوش على دروع أنساب النبلاء[16]. كانت القناطر القوطية على الاحتمال الأرجح عربية في الأصل، وعلى أية حال كان هناك تأثير قوي قادم من الشرق في العمارة الحضرية، وخصوصاً في بلدان مثل البندقية.

(14) كاسكي 2004: 113 ـ 14.

(15) كاسكي 2004: 164.

(16) كاسكي 2004: 165.

وعلى كل حال، فعلى الرغم من التأثيرات المتعددة من البلدات الشرقية على الغرب، ومن التشابهات بين بنيتين حضريتين، فإن كثيرين من العلماء في الغرب رأوا البلدات الآسيوية مختلفة من الناحية البنيوية عن البلدات الأوروبية فيما بعد (بعد القرن الحادي عشر) بطرق هي التي يفترض أنها قد جعلت من الممكن لهذه البلدات الأخيرة أن تطور الرأسمالية وجعلت البلدات الأولى لا تطورها. ويقال إن البلدات الإسلامية، ولو كانت تتواصل مع البلدات الأوروبية وتتبادل معها، تشارك في هذا الاختلاف. ومثل ذلك أيضاً المدن الآسيوية، وفقاً لما يراه عالم الاجتماع ماكس ويبر. ولكن مناقشاتهم بدأت دائماً من وجهة نظر الإنجازات الأوروبية التي جاءت فيما بعد والتي احتاجوا إلى شرحها. وفي وقت حديث أقرب وقع ذلك الموقف تحت المزيد من النقد. وذلك على سبيل المثال، من الاختصاصي العربي، الحوراني، الذي يكتب: «مال العلماء من الأجيال السابقة إلى تبني فكرة أن البلدات (وهي فكرة مستمدة في نهاية الأمر من أعمال ماكس ويبر) بالمعنى الكامل للكلمة وجدت في البلاد الأوروبية فقط لأن المرء في أوروبة فقط كان يجد «مجتمعاً حضرياً» يتمتع على الأقل باستقلال ذاتي جزئي تحت إدارة كانت تُوجه من سلطات منتخبة». ولذلك فإن البلدات الشرقية لم تكن بلدات «حقيقية»[17]، ولكن علماء الإسلام المحدثين على كل حال يميزون ملامح معينة مشتركة بين الطرفين[18]، كما يمكن للمرء أن يتوقع مع التحضير والنشاط التجاري، ويقول بعكس هذا الحكم. وهذا يصدق أيضاً على الهند[19] وفي الصين[20].

إلاّ أنه لم يكن ممكناً أن تُترك الفكرة الغربية عن التفرد من دون صراع. والقدرة المتنامية للبلدات الغربية الجديدة رآها أندرسون مستندة إلى «السيادة المجزّأة الخاصة بالنمط الإقطاعي في أوروبة [ومن هنا فهي فريدة] وذلك ميزها تمييزاً أساسياً عن الدول الشرقية مع بلداتها الواسعة». وأنضج شكل غربي كان هو الكوميون، البلدة الصغيرة، المعبرة عن الوحدة الإقطاعية للبلدة والريف لأنها كانت

(17) حوراني 1990: ترجمتي، اقتبس دينويكس 2000: 329.

(18) دينويكس 2000.

(19) غيليون 1968.

(20) رو 1984.

«اتحاداً تأسس... بالقسم على الولاء المتبادل بين الأنداد المتساوين، تعاهد بقسم اليمين»[21]. وذلك الرأي في الخلاف هو الرأي الذي يتبع فيه أندرسون ماركسَ، وويبرَ، وبرودل، وكثيرين آخرين. إن حرية «مجتمع المتساوين» كانت مقصورة على النخبة الضيقة ولكن «أصالة التجديد في المنشأ لهذه المؤسسة استُمِدت من الحكم الذاتي للبلدات المستقلة استقلالاً ذاتياً»، وخصوصاً في لومباردي حين أطيح بسيادة الحكام الكنسيين. وفي إنجلترا كانت المدن دائماً معتمدة على غيرها إلى درجة ما، وذلك لأنها كانت «مكوِّناً اقتصادياً وثقافياً مركزياً من النظام الإقطاعي»[22]. ويستمر أندرسون في القول: «لقد أقيمت على هذين الأساسين من التقدم الزراعي الرائع والحيوية الحضرية الصروح الجمالية والفكرية المذهلة في القرون الوسطى العالية، والكاتدرائيات الكبيرة (وكان أحد الإنجازات الحاسمة هو العمارة القوطية) وأول الجامعات[23]، ومع ذلك ففي الشرق الأدنى القديم نفسه تمتعت بعض البلدات باستقلال ذاتي نسبي (وخصوصاً المدن الدول). ففي أوروبة، كانت إيطاليا الشمالية خارجة عن المعتاد. ووجدت بلدات أخرى في الفلاندرز وأرض الراين «بموجب مواثيق نظام أساسي ينعم به اللوردات الإقطاعيون بالاستقلال الذاتي». ويتجاهل التقويم الذي يقدمه أندرسون، أيضاً، الإنجازات الحضرية (والريفية) في المجالين الجمالي والفكري الموجودة في أماكن أخرى، فتَحْتَ حكم الإسلام في غرناطة أو قرطبة على سبيل المثال، وجدت إنجازات في العمارة وفي المعرفة، وهي إنجازات كانت قد بنيت على أسس مختلفة نوعاً ما.

إن فكرة «السيادة المجزأة»، وهي فكرة مهمة جداً لمعظم المحللين لظهور البلدة بالمعنى الصحيح لها، والمحللين معها لتطور الحداثة، هي فكرة أساسية لفكرة أندرسون التي ترى أن الإقطاع كان مبشراً ممهداً ضرورياً للرأسمالية للأسباب الآتية:

(21) في الإسلام في الحقيقة، على سبيل المثال في أزمنة الحروب الصليبية كان يجري باستمرار تقسيم السلطة بين الخليفة، أو الإمام أو أمير المؤمنين، والسلطان وأمرائه المختلفين، وهم أنفسهم قادرون على الإمساك بالسلطة.

(22) أندرسون 1974 آ: 195.

(23) أندرسون 1974 آ: 195.

1. أنه سمح «بنمو البلدات المستقلة استقلالاً ذاتياً في الفراغات الفاصلة الواقعة بين الولايات المتباينة للوردات»[24]. ومع ذلك، فقد رأينا، بلدات في الشرق لم تتطلب مثل هذا الإذن، وفي الحقيقة وجدت تلك البلدات وصعدت في كل أنحاء أوراسيا بعد الثورة الحضرية من عصر البرونز، وكانت أساسية للاقتصاد السياسي. وبعضها كان أكثر تمتعاً بالاستقلال الذاتي من أخريات غيرها. ومثل ذلك حدث مع الاستقلال الذاتي للكنيسة التي يصفها بأنها «منفصلة وشاملة». ولكن كل الأديان المكتوبة في الحقيقة استدامت استقلالاً جزئياً عن الكيان السياسي وذلك نتيجة لتنظيمها وتمسكها بالممتلكات.

2. أن نظام الطبقات أدى إلى برلمانات قروسطية. ومع ذلك كانت الاجتماعات التمثيلية للرجال الأحرار في المقاطعات (Moots) والمجالس الاستشارية لا تكاد تقتصر على أوروبة، فإن شكلاً معيناً من الاستشارة، وفي الغالب التمثيل، كان ملمحاً واسع الانتشار للحكومات في العديد من أجزاء العالم. ومثل هذا كان أيضاً التقسيم إلى «مستويات» (Stande) بالمصطلح الويبري.

3. أن السيادة المقسمة كانت شرطاً مسبقاً لحرية سكان البلدة وللبلدة كذلك. ولكن «الحرية» لم تكن محدودة بالسكان الحضر في أوروبة الغربية، فكل البلدات امتلكت قليلاً من الاستقلال الذاتي، ومن الغُفلِيَّة وخفاء هوية الفرد بين الجمهور، أي الحرية، بناء على ذلك.

إن حرية البلدات القروسطية هي رؤية تتعلق بمزاعم المركزية الأوروبية، وهي رؤية تستحق أن تدرس بعمق أكبر. وأندرسون يقتبس في مكان آخر المثل الألماني الذي يقول: البلدة تجعل الإنسان حراً. ولكن تلك الملاحظة تنطبق على كل البلدات في أي مكان وجدت، لأنها تزود المواطنين لا محالة بقدر من الغُفلِيَّة وخفاء هوية الفرد بين الجمهور. هل البلدات على وجه العموم أيضاً أكثر حرية من الناحية السياسية؟ الكثير منها يكتسب قدراً من الحرية بسبب طبيعة الأنشطة التي تحدث هناك، ومن التصنيع، وإقراض المال، والقانون، والطب، والإدارة، والتجارة. ولكن، كما يلاحظ ساوثهول، إن

(24) أندرسون 1974 ب: 418.

«إنشاء المدينة اشتمل على صعود حاد في عدم المساواة»[25]، وهو الصعود الذي أفضّل أنا أن أعزوه إلى التباين الاقتصادي المتزايد الذي أحدثه استخدام المحراث (والري أيضاً). وفي هذا المعنى فإن المدينة «تستغل» الريف دائماً، وتأخذ فائضه لكي تعيش وتعمل. وفي أي حال، وباستثناء شمال إيطاليا، فإن بلدات أوروبية قليلة كانت حرة من جميع تقييدات السيادة السياسية أو الدينية. وفي أماكن أخرى، كانت ما تدعى «البلدات الحرة» قد مُنِحت حريات مالية معينة من اللورد الإقطاعي. وعلى العموم كانت بلدات أوروبة الغربية أكثر شبهاً مع «المدينة الآسيوية» مما سبق أن افترضه معظم العلماء.

وفي كتاب واسع المدى عن المدينة (1998) يلاحظ ساوثهول أيضاً، مع أنه يقبل تمييز ماركس بين البلدات الشرقية والغربية، يلاحظ أنه على الرغم من التنوع الكبير من المدن في الزمان والمكان، يوجد خيط واضح من الاستمرارية من خلال تحولاتها الجدلية (الدياليكتيكية) من بداياتها الأولى حتى اليوم، في الوقت الذي كانت قد لعبت فيه، في كل الأوقات، دوراً متعاظماً في الحياة الإنسانية»[26]. وعلى الرغم من الاستمراريات التي يراها، فهو مجبر «أن يقسم هذه الكتلة من الزمان والمكان إلى أقسام قابلة للتدبير والتوصيل، بالرغم من أن كل تبضيع لها ينتهك الحقيقة الواقعة»[27]. ولهذا الغرض فهو يختار «أساليب الإنتاج التي أشار إليها ماركس» والتي تؤدي من وجهة نظري لا إلى «تقليل التشويه» كما يقترح هو بل إلى مفاقمته. ثم يقبل هو التقسيم بين الآسيوي والأوروبي من دون تحليله فعلياً.

وفي دراسة ساوثهول للمدنية، لا يحددها تماماً بمجتمع ما بعد عصر البرونز. وهو يعترف بتحضير اليوروبا في غرب إفريقية، والذي كان قد دعي «مدينة ـ الزراعة»، وهو يقر بنمو المدن محدودة الحجم في كاتال هويوك وهاسيلار في الأناضول، وفي أريحا (فلسطين) كما في جارمو عند تلال سفوح جبال نهر الدجلة، إضافة إلى

(25) ساوثهول 1998: 14.

(26) ساوثهول 1998: 4.

(27) ساوثهول 1998: 1.

بعضها في العالم الجديد وفي جنوب شرق آسيا[28]. ومع ما تقدم، وبتعابير عامة فإن تطور المدينة مرتبط مع عصر البرونز. وعلى كل حال، فهو يحاول فعلاً أن يميز المدن الآسيوية (التي يخصص لها فصلاً طويلاً من 125 صفحة تقريباً) عن المدن الأوروبية، وذلك في جزء منه على أساس التقسيم، الذي وضعه هسيو، إلى العوامل التمدينية الأساسية من الطائفة المنغلقة، والطبقة، والرابطة لغرض معين. إن النظر إلى المدن بهذه الطريقة يهمل التشابهات الواضحة (التي يلفت لها ساوثهول الانتباه في الحقيقة) في حجم السكان، وفي الكثافة، والتنظيم، والتخصصية، والمؤسسات التعليمية، والأسواق، والمستشفيات، والمعابد، والتجارة، والحرف، والأعمال المصرفية، ونقابات طوائف الحرفيين. فعلى أساس كل هذه الأبعاد لا يوجد إلا القليل الذي يميز البلدات في الشرق والغرب قبل القرن التاسع عشر.

الجامعات

الزعم الذي يسير موازياً للفرادة المدعاة للبلدات الأوروبية يشير إلى طبيعة التعليم العالي، الذي اعتبر مختلفاً اختلافاً أساسياً عن أسلافه وعن معاصريه غير الأوروبيين. وفي الحقيقة فإن لو غوف يعالجها بالروح نفسها[29]. إن فكرة التفرد الأوروبي الأكاديمي تعتمد على فكرة أن البلدات هنا فقط تطورت على طول خطوط هي وحدها فقط التي تستطيع أن تؤدي إلى الرأسمالية، والعلمنة، والحداثة. هنا، وهنا فقط، في الاستقلال الذاتي المتنامي من العالم الحضري، وفي مصالح اقتصادية وتجارية لطبقة اجتماعية أوروبية فريدة من نوعها هي التي حرضت على الاهتمام بالعالم الطبيعي، هنا نستطيع أن نجد المقدمات التي تلزم من أجل ظهور الجامعات وظهور العلم المتوافق مع التقدم نحو الحداثة.

ومع ذلك، من الصعب أن ندافع عن هذا الموقف حين ندرس بلاداً أخرى وأزمنة أخرى، فالدلائل توحي أن أوروبة بعد المرحلة الكلاسيكية عانت مرحلة من الخواء الفكري النسبي الذي تم التغلب عليه جزئياً بسبب الإسهامات الخارجية. لقد وجِد

(28) ساوثهول 1998: 18.

(29) لوغوف 1993م

التعليم العالي بوضوح في بلاد اليونان في شكل الأكاديمية (مدرسة أفلاطون) والليسيه (مدرسة أرسطو للفلسفة). بل لقد استمر التعليم العالي في الإمبراطورية الرومانية السابقة:

يمكننا أن نتتبع المدارس في الإسكندرية، وأنطاكية، وأثينا، وبيروت، والقسطنطينية، وغزة، وكلها كانت في الحقيقة جامعات العالم القديم. وتنوعت في الصفات وفي الأهمية: ففي الإسكندرية كان أرسطو واحداً من الموضوعات الرئيسة في الدراسة، وكان القانون هو الموضوع الرئيسي في بيروت. وكانت الحاجة إلى مثل هذه المؤسسات قد نشأت نتيجة الزيادة الضخمة في الخدمة المدنية الرومانية في القرن الرابع. وكانت الحكومة تحتاج إلى المديرين الحائزين على التعلم الحر ومن ذوي الأسلوب النثري الجيد، كما حدد ذلك الإمبراطور قسطنطيوس بوضوح في العام 357 في مرسوم محفوظ في قانون ثيودوس[30]. (14 ـ 1 ـ 1).

وباستثناء أثينا، التي أغلقها جوستينيان في العام 529، كانت كل هذه المدارس في آسيا أو إفريقية. وحقيقة أن مثل هذه المؤسسات قد أُغلقت في هذا الجو المسيحي على أيدي جوستينيان تُظهر ما كان يستطيع الدين المسيطر أن يفعله عن طريق تحديد انتشار المعرفة، على الرغم من أن طبيعة الأديان المكتوبة كانت تعني أن شيئاً ما كان يجب أن يُخَلَّص. إن المسيحية أغلقت بالتأكيد المؤسسات الأولى للتعليم العالي. ولكن الكنيسة تطلب لا محالة الشكل الخاص بها من المدارس، على الرغم من أنه كان هناك مشكلات في المستوى الأعلى، وهي بالتأكيد مع التعلم الكلاسيكي، الذي كان وثنياً على نحو واضح.

مع حلول القسم الأخير من القرن السادس كان انحطاط المعرفة والثقافة انحطاطاً خطيراً. وكانت الجامعة الإمبراطورية في القسطنطينية، التي أعاد تأسيسها ثيودوسيوس الثاني في العام 425 تقريباً، والأكاديمية الجديدة التي أنشئت لرجال الدين تحت توجيه البطركية، هما المعهدان التعليميان الكبيران الوحيدان الموجودان في القسم الرئيس من الإمبراطورية، واستمرت مدرسة الإسكندرية، ولكنها كانت

(30) رينولدز وويلسون 1974: 45.

معزولة نوعاً ما. والحالة المنهكة للإمبراطورية لم تفعل أي شيء لتشجيع العلم، وقبل أن يكـون بالإمكان أن يحـدث أي انتعاش صـارت الأمور إلى الأسـوأ بفعل الخلافات الدينيـة في الرأي حـول عبادة الأيقونات. وطـوال نحو ثلاثة قرون هنـاك القليل من سجل التعليم والدراسة للكلاسيكيات. ولم تتم هزيمة محطمي التماثيل الدينية نهائياً إلى أن جاء عام 843، حين استعاد مجلس الكنيسة رسمياً الممارسات التقليدية لعبادة الصـور. ومخطوطـات قليلة جداً من أي نوع هي التي بقيـت من هذه المرحلة، وهناك القليل من الدلائل الخارجية عن الدراسات الكلاسيكية[31].

حتـى القرن الثالث الأخير كان الشـرق والغـرب من الإمبراطوريـة الرومانية قد امتلك ثقافة مشتركة، ولها تقريباً فسيفساء متماثلة وقد وجدت متفرقة على بعد آلاف الأميال[32]. وبعدئذ أسـقط الغرب استخدام اليونانية ولأسباب عديدة ازدادت الهوة وصـارت أوسـع. وهناك، انتقلت قطع أرض كبيرة من البلاد الرومانية إلى سـيطرة «البرابـرة» في القرن الخامس ومع نهايتها صـارت إيطاليا مملكة للقوط الشـرقيين. وفي البداية اسـتمرت المدارس بالازدهار ولكن الحرب هددت وجودها ووجه لها غزو اللومبارد في العام 568 الضـربة الأخيرة، «تاركاً بذلك أديرة الرهبان بوصفها عملياً المؤسسات الوحيدة التي توفر التعليم الأساسي»[33]. بل إن مناطق شمال إفريقية التي غزاها الواندال الآريون في العام 429، والذين أرسلوا أسطولهم من قرطاجة ليسيطر على كورسيكا، وسردينيا، وجزر البليار، كانت مناطق ازدهرت على نحو أفضل. وكان هـؤلاء في البداية غير مهتمين بالتعليم، ولكنهم بعد ذلك سـمحوا بالمدارس اللاتينية في قرطاجة والتي استمرت تعلم حتى استولى العرب على البلدة في العام 698.

وكانت مصر والكثير من الشرق الأدنى مسيحية قبل الفتح العربي ولكن المسيحية الشـرقية لم تكن قد تأثرت جداً بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية واقتصادها. واسـتمرت المدن في وجودها، بل إن الفتوح العربية لم تعطل الحياة بالطريقة نفسـها التي فعلتها غزوات «البرابرة» وأدى إليها الضعف في الشمال. وفي الحقيقة أن العرب

(31) رينولدز وويلسون 1974: 47 – 8.

(32) براونغ 2000: 872.

(33) براونغ 2000: 873.

كانــوا بعيدين عن أن يكونوا «برابــرة»، لكونهم ورثة للثقافات المعقدة من جنوب غرب شبه الجزيرة العربية وورثة أرض سبأ، إضافة إلى كونهم معتنقين لدين مكتوب مساو لليهوديــة وللمســيحية، وهما عقيدتان كان الكثيرون من الســكان علــى اطلاع عليهما قبل الفتح العربي. وكان العرب أيضــاً ورثة لتقليد متميز من الشعر من خلال عيشهم علــى أطراف حضــارات عظيمة من الشــرق الأدنى[34]. وفي الوقــت الذي كان هناك مراحل انهيار في كل مكان، اســتمر جنوب البحر الأبيض المتوســط وشــرقه على وجه العموم مناطق تستضــيف مراكز حضرية ضخمة مع شيء من المدنية الموازية والحياة التجارية الموازية لليونان الكلاسيكية ولروما. وكان الغياب النسبي للثقافة الفنية يعود على ما يحتمل إلى التحريم الذي تفرضــه الأديان الإبراهيمية المهيمنة أكثر مما كان يعود إلى أي مشكلة عامة أخرى.

وهكــذا فإن نوعاً من المعرفة اســتمر في الشــرق. وما يجب علينا أن نأخذه أيضــاً بالحسبان هو الفصل المهمل إلى حد ما في تاريخ النقل: وهو أهمية ترجمة النصوص الإغريقية إلى اللغات الشرقية. «فعند نقطة معينة في أثناء أواخر المرحلة الكلاسيكية بدأت النصوص الإغريقية تترجم إلى اللغة السريانية، وكان النشاط مركزاً في بلدتي نصــيبين والرها»[35]. ولم تقتصــر الترجمة على الأعمال المتصــلة بالكتاب المقدس، ولكن تمت ترجمة أرســطو وثيوفراســتوس والشــعر كذلك. إن المعرفة الإغريقية التي اندثــرت تقريباً من دون أي أثر في أوروبة الغربية، بقيت حية في الترجمة، واســتمرت اللاتينية، على كل حال، بشــكل متقطع، حتى أُحيِيَت في عصر النهضة[36]. وساعدت كلتــا اللغتين اللاتينية والإغريقية في الاســتمرارية النســبية للمدارس في الشــرق بعد الفتح العربي، ومن الجملة بيزنطة. ففي تلك البلدة:

كانت جامعة بارداس قد تأسســت تحت ظروف مواتيــة، ويحتمل أنها كانت مركز مجموعة من العلماء النشــيطين المهتمين باســترداد النصــوص الكلاسيكية من أنواع عديدة مختلفة وبنشرها... المعرفة الكلاسيكية والتعليم الكلاسيكي استمرا في القرن

(34) كونراد 2000.

(35) رينولدز وويلسون 1974: 48.

(36) رينولدز وويلسون 1974

الحادي عشـر مثلما كانا سـابقاً إلى حد كبير... والمدرسة الفلسفية التي كانت تعطي أيضـاً تعليمـاً في القواعد، والبلاغة، والموضـوعات الأدبية، كانـت تحت توجيه مايكل بسـيللوس (1017 ــ 78)، الـذي كان يعـد إلى حد كبـير أكثر رجال جيلـه تعدداً في مواهبه، والذي ميز نفسـه بوصـفه موظفاً عاماً مدنياً، ومستشـاراً كبيراً للعديد من الأباطرة، ومؤرخاً، وفيلسـوفاً أكاديمياً. ويشـهد إنتاجه الأدبي على قراءته الواسـعة للكلاسـيكيات، ولكن اهتماماته الفكرية كانت في جانبها الأكبر في الفلسـفة نوعاً ما، وأدى بروزه محاضـراً ومعلماً إلى تجديد الاهتمام في أفلاطون وتجديد الاهتمام إلى حد أقل بأرسطو[37].

لقد اسـتمر التقليد الكلاسـيكي في الشـرق، على أسـاس أعمال المؤلفين الإغريق إضـافة إلى المؤلفين الرومان وما يتعلق بتنظيم المؤسسـات التعليمية. وفي الوقت الذي لم يحدث فيه هذا على نحو كامل، كانت الانقطاعات في اكتسـاب المعرفة وفي نشـرها وهي انقطاعات معروفة من قِبَل الشـرق، كانت أقل اتسـاعاً في مداها من المحو شـبه الكامل الطويل الأمد للتعليم وللمعرفة في الغرب. إن مدرسة القرن الحادي عشر التي علم فيها بسيللوس كانت قد تأسست قبل وقت طويل:

في العـام 863 أحيا الإمبراطـور المسـاعد بارداس الجامعـة الإمبراطورية، التي كانت قد اختفت في اضـطرابات القرون السابقة، وذلك بتأسيس مدرسة في العاصمة تحت توجيه ليو، وهو فيلسـوف ورياضـي متميز، والأسـاتذة الآخرون الذين عينوا في الوقت نفسه كانوا هم: ثيودور عالم الهندسة المستوية، وثيوديجيوس الفلكي، وكوميتاس العالم الأدبي، وربما كان آخر هؤلاء قد تخصص في البلاغة واللغة الإغريقية القديمة التي كانت مستخدمة في أتيكا، ولكنه أعد أيضاً نصاً منقحاً من هوميروس[38].

وعلى كل حال بقيت المدرسة نشيطة حتى بعد أن أدى حدوث المزيد من الاضطرابات السياسية إلى قطع نشاطها لمدة قصيرة:

(37) رينولدز وويلسون 1974: 54. 60.

(38) رينولدز وويلسون 1974: 51.

لم تكن حظوظ المدرسة مساعفة على نحو كامل. ولأسباب تبدو أنها كانت سياسية لا فكرية صار معلمو المدرسة غير مرضي عنهم في البلاط، وكان على بسيللوس نفسه أن يتقاعد ويأوي إلى دير للرهبان لبعض الوقت، ولكنه عاد إلى مواقع مهمة فيما بعد، ومن المحتمل أن تكون المدرسة قد تابعت عملها.

ومن وقت تأسيس جامعة بارداس عانت تحولات مختلفة، مثل التخصص في حقول المعرفة، التي أتت بها إلى اقتراب وثيق من الأفكار الحديثة عن المعرفة العالية:

إن التغيير الكبير الذي جاء به هذا العصر تكوّن من إعادة تنظيم الجامعة الإمبراطورية، ومن غير المعروف إن كان هذا التغيير قد استثاره انحطاط أصاب المؤسسة في الشكل الذي كان بارداس قد أعطاها إياه أم لا، ولكن الترتيب الجديد شمل إنشاء كلية للقانون وأخرى للفلسفة. وأجريت التغييرات تحت رعاية الإمبراطور كونستانتين التاسع مونوماكوس في العام 1045. ومدرسة القانون لا تعنينا هنا، إلا لنلاحظ أن تأسيسها يؤرخ بتاريخ سابق ببضع سنوات لتاريخ الكلية المشهورة في مدينة بولونيا، والتي منها استمدت كليات القانون الحديثة [في أوروبة] أصلها في نهاية الأمر(39).

وهكذا فإن النماذج الشرقية قد تكون خدمت على نحو مفيد في تشكيل الحياة الأكاديمية كما نعرفها.

في أوروبة الغربية، كان الانقطاع مع المعرفة الكلاسيكية، وخصوصاً في الإغريق، أوضح في المدارس الكاتدرائية والرهبانية التي أحيت بعض النشاط العلمي والتي سبقت تشكيل ما كان قد نُظر إليه بوصفه أول الجامعات في مدينة بولونيا وفي أماكن أخرى في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وقد مثّل ذلك إعادة تأسيس للتعليم العالي بعد انحطاط المعرفة الغربية، تالياً لاختفاء الإمبراطورية الرومانية في الغرب. ومع المؤسسات الجديدة، بدأت المعرفة، ومن جملتها بعض المعرفة العلمية، بالتراكم وبالدوران في الغرب على نحو كان أسرع من تراكمها ودورانها في الشرق. وكان ذلك جزءاً من الإحياء بعد الانحطاط، كان حضوراً بعد غياب، وأدى في النتيجة إلى إعادة

(39) رينولدز وويلسون 1974: 54، 60.

ولادته هو نفسه، متمثلاً في رسم الرسام بوتيسيللي المعروف باسم لادة فينوس. قبل ذلك كانت مستويات المعرفة لصالح الشرق كما نرى في الاختلاف في ممتلكات المكتبة التي كانت مذهلة، وذلك إلى درجة كبيرة بسبب استخدام الشرق لكميات وفيرة من الورق لا جلود الحيوانات النادرة أو ورق البردي(40).

باستثناء مدينة بولونيا، كان كريستيللر قد وصف المدرسة القروسطية في ساليرنو في جنوب إيطاليا بأنها «مشهورة بحق بوصفها أول جامعة لأوروبة القروسطية»(41). لقد تخصصتْ بالطب العملي، وأجرت تشريحات على الحيوانات. وشهرتها في الطب كانت مسجلة لأول مرة على نحو موثوق به اعتباراً من العام 985 وليس هناك دليل على أنها كانت موجودة قبل منتصف القرن العاشر. واستمرت على نحو مهم على اتصال مع الشرق الإغريقي. وكان واحداً من أوائل المؤلفين الذين ارتبطوا مع ساليرنو هوكونستانتين «الإفريقي»، الذي صار راهباً على جبل كاسينو ويظن أنه:

أول مترجم ومقدم للعلم العربي في الغرب. وإن الخطب الحماسية التي ألقاها أتباع المذهب الإنساني في عصر النهضة والخطب الحماسية للقوميين المحدثين يجب ألا تعمينا عن الحقيقة التاريخية، وهي أن العلم العربي كان في القرنين الحادي عشر والثاني عشر متفوقاً على العلم الغربي على نحو قاطع لا شك فيه، ومن جملته الطب في بداية ساليرنو، وأن ترجمة المادة العربية كانت تعني تقدماً محدداً باتاً في المعرفة المتوافرة. والشيء نفسه يصدق على ترجمة الأعمال الإغريقية من اللغة العربية، وذلك لسبب بسيط وهو أن العرب في ذلك الوقت امتلكوا من أعمال أدبيات العلم الإغريقي أكثر من اللاتين، وأنهم في تعليقاتهم وفي أعمالهم المستقلة كانوا قد قدموا إسهامات محددة للتراث الإغريقي القديم(42).

ولم يعتمد كل شيء على الترجمة العربية. فقد كان عدد من الأعمال المعزوة إلى هيبوقرط، (غالين) أو غالينوس، وآخرين متوافرة في نسخ لاتينية. ومع ذلك فقد كانت ترجمات كونستانتين أكثر أهمية وصارت هي الأساس للتعليم الطبي

(40) انظر دجيبار 2005: 22 – 3.

(41) كريستيللر 1945: 138.

(42) كريستيللر 1945: 151.

«طوال وقت طويل»[43]. ويبدو أن التأثير العربي بدأ مع كونستانتين وهو العمل الذي من بعده صار هناك مدرسية أقل وسحر أقل في أدبيات ساليرنو من أواخر القرن العاشر[44]. وبعد ذلك صار المنهاج «نظرياً بشكل متزايد»[45] ويحتمل أنه كان قد نُقِل إلى باريس.

لقد رأينا أن أساس جامعة مدينة بولونيا والمؤسسات الأخرى للتعليم العالي في أوروبة كانت مسبوقة بجامعة بارداس البيزنطية في الشرق. وقامت مناقشة أخرى تناقش إلى أي مدى كان تجديد معاهد التعليم هذه معتمداً على باعث خارجي جاء من الإسلام، وهو الذي ورث مدرسة الإسكندرية ومكتبتها وعدداً ضخماً من النصوص الكلاسيكية («العلم القديم») أو إن كان تجديد المعرفة عائداً إلى التطور الداخلي للمذهب الإنساني الذي قاد إلى عصر النهضة. دعونا أولاً ننظر في الحالة في الإسلام وهي التي قام بمراجعتها حديثاً المقدسي في كتابه: نشوء الكليات (1981).

التعليم الإسلامي

استمر في الشرق تعليم قواعد اللغة والبلاغة. وفي الغرب، كما جادلت أنا، اتجهت المدن ومدارسها على نحو متكرر نحو الانحطاط. وكان هناك طبعاً عدم وضوح بشأن السماح للتعليم الكلاسيكي في أن يستمر تحت كل من المسيحية والإسلام، وقد اتخذ جوستينيان إجراءات قوية ضد الثقافة «الوثنية». ولكن استمرار اللغة الإغريقية بالوجود في الشرق كان يعني أن تكون الكلاسيكيات أكثر توافراً على نحو أسهل، ويشمل ذلك توافرها للعرب حين وصلوا في القرن السابع. لقد خلق الإسلام حينئذ فضاء دينياً عالمي الانتشار والاتساع امتد من جنوب إسبانيا إلى شمال الصين، وإلى الهند وإلى جنوب شرق آسيا، مُمكّناً بذلك المعلومات والاختراعات أن تسافر بسهولة في كل أنحاء أوراسيا. ومن خلال العرب انتقل العديد من النصوص الكلاسيكية والنصوص الأخرى إلى الغرب، ممهدة الطريق إلى إحياء المعرفة في الغرب. واستمرت الفلسفة

(43) كريستيلر 1945: 153.

(44) كريستيلر 1945: 155.

(45) كريستيلر 1945: 159.

بالازدهــار في أثينا وفي الإســكندرية بعــد انهيار الامبراطوريــة الرومانية. وفي البلدة الأخيرة قام المتحف «بالعمل بصفة جامعة مع التشديد على البحث»(46).

وعلى كل حال، فعلى الرغم من المدارس المتنوعة التي بقيت نشـيطة خارج أوروبة إلى ما بعد سقوط روما أيضاً، كانت الجامعة شكلاً من التنظيم الاجتماعي الذي برز في الغرب المسـيحي فقط وفقاً لما قاله المقدسـي، وكان بروزها في النصـف الثاني من القرن الثاني عشـر(47). كانـت الجامعات في أوروبة «منتجاً جديداً»(48)، ومنفصــلاً انفصــالاً كاملاً عن الأكاديميات الإغريقية في أثينا أو الإســكندرية وهي غريبة بشكل كامـل عـن الخبرة الإســلامية. ويجادل المقدســي في أن التعليم العــالي في الغرب لم يكن منتَجاً للعالم الإغريقي الروماني ولا هو بدأ في الأصــل في المدارس الكاتدرائية أو الرهبانية التي سـبقته، لقد اختلف التعليم العالي عنها في التنظيم وفي دراساته(49). وزيادة على ما تقدم، وبحســب ما يقوله، إن هذا التعليم لا يدين بأي شــيء للإسلام، الــذي لم يكـن يملك المفهـوم التجريـدي النظري للهيئـة الشـركة (Corporation)، فالأشــخاص الطبيعيون فقط هم الذين كانوا يستطيعون أن يوهبوا شخصية قانونية. وإضافة إلى ذلك، فإن الجامعات الأوروبية استمدت امتيازاتها من البابا أو من الملك، وكان العلمــاء يســتطيعون أن يقيموا بعيداً عن وطنهــم في الأماكن التي لم يكونوا فيها مواطنين (كما في الإسلام).

ومع ذلك، فإن الرفض الصريح للأثر الذي كان للممارسات الإسلامية على أوروبة يبدو رفضــاً يهمل حقيقة أن نشــوء الجامعات كان مصــحوباً بإحياء المعرفة بين العام 1100 والعام 1200 حين وصل فيض من المعرفة قادم مما كان صقلية الإسلامية (حتى العام 1091) ولكنه وصل بشكل رئيس من إسبانية العربية. وزيادة على ما تقدم، فعلى الرغم من أن الجامعات كانت كما يقال مختلفة عن المدارس التي كانت قد تأسست في كل أنحاء العالم الإسلامي في القرنين العاشر والحادي عشر، فقد كان هناك «مشابهات

(46) تشايلد 1964: 254.

(47) مقدسي 1981: 224.

(48) مقدسي 1981: 225.

(49) رشدول 1936.

متوازية مهمة بين نظام التعليم في الإسلام والنظام الذي كان في الغرب المسيحي»[50].
وفي الحقيقة، أن بعض العلماء زعم أن الجامعة القروسطية مدينة بالكثير للمعاهد المشبهة للكلية من التعليم العربي[51]. وإذا كان هذا قد تُنوزِع فيه، فإن المدرسة الكلية «بوصفها مؤسسة إحسان، ومؤسسة عمل خيري كانت متوطنة أصلية بشكل ثابت تماماً في الإسلام»[52]، تعتمد على الوقف الإسلامي. وكانت باريس هي أول مدينة غربية تأسست فيها كلية في العام 1138 على يدي حاج عائد من القدس، ويحتمل أنها تأسست على نسخ صورة عن مدرسة، بصفتها بيتاً للعلماء، أنشأها فرد من دون إذن ملكي. ومثل ذلك كانت بوليول في أوكسفورد قبل أن صارت هيئة شركة. وقد سبق أن لاحظنا أن المقدسي يقر بالتشابهات الموجودة بين الكليات الشرقية والغربية والتأثير الممكن الذي قد تكون امتلكته المعاهد الإسلامية على نظيراتها الأوروبية التي كانت أحدث إنشاء. وعلى كل حال فهو مُصِرّ على أن الجامعات الأوروبية بوصفها هيئات شركات ليس لها مكافئ مساو، وأنه من خلال طبيعتها الفريدة من نوعها تطوَّر التعليم والعلم الحديثان. وطبيعة التمايز بين الجامعة والكلية قد انكشف واضحاً بحقيقة أن المرء وجد معهداً هجيناً، هو الكلية ـ الجامعة (كما هي الحال في ييل). كانت الجامعة نقابة، وفي الأصل هيئة شركة لمعلمين يصدرون إجازات (درجات)، وكانت الكلية هي أمانة خيرية للطلاب الفقراء الذين يدرسون في الجامعة[53].

ونيدهام كذلك، ينظر إلى الجامعات بوصفها المؤسسة الواحدة التي صنعت الاختلاف الذي أدى إلى تغلب الغرب على تخلفه في العلم وإلى إفساح الطريق لظهور «العلم الحديث». ولكن إلفين تَشكَّك في الرأي الذي يرى أن مثل هذه المؤسسات كانت غائبة في الصين، مؤكداً أن مدارس التعليم العالي كانت موجودة فعلاً[54]. وعلى كل حال، ففي الوقت الذي كانت فيه الجامعات معاهد للتعليم العالي، لم يكن كل التعليم العالي قد وقع في الجامعات، مع أنَّ الفرق قد علّته الظلال بالتأكيد. معاهد التعليم

(50) مقدسي 1981: 224.
(51) ريبيرا 1928: 1، 227 – 359.
(52) مقدسي 1981: 225.
(53) مقدسي 1981: 233.
(54) إلفين 2004.

العالي والمعرفة كانت قد وجدت في الشرق الأدنى القديم في «معاهد البحث» في المعبد، وفي العالم الكلاسيكي، وفي بلاد فارس القديمة، ووجدت عملياً في كل مكان أنشئت فيه معرفة عالية للقراءة والكتابة. والجامعات، مثلها مثل البلدات، كانت أوروبية فقط من وجهة نظر ضيقة جداً، وملونة تلويناً قوياً بالغائية. وكان وجودها بصفة هيئات شركات مهماً على المدى الطويل ولكنه لم يَعْنِ أن مؤسسات التعليم العالي لم تكن تستطيع أن تعمل في أشكال أخرى، وذلك على الرغم من أن التنوع الأوروبي كان إلى حد كبير (ولكن ليس على نحو شامل) قد جرى تبنيه في العالم الحديث.

إن المؤسسة التي أثارت أكبر الجدل هي المدرسة الإسلامية، التي يعتقد أنها كانت قد امتلكت السيطرة على المكتبات (دار العلم) من صدر الإسلام في جهد سني لإعادة التعليم إلى التقليد الشرعي المستقيم. ونتيجة لذلك ركزت المدارس على التعليم الديني. وكانت لذلك تقارن مقارنة سلبية غير مواتية مع المدارس الأوروبية، ولكن الكثير من مظاهر تعليمها ومناهجها له أشباه موازية هناك. وعلى أي حال، فعلى الرغم من أن المدارس كانت مهتمة بالتعليم الديني إلى حد كبير، فقد كانت «العلوم الأجنبية» (المستمدة من علوم الإغريق، والفرس، والهند، والصين) تُعلَّم في أماكن أخرى، في المكتبات، وفي البلاطات، وفي المؤسسات الطبية. وزيادة على ما تقدم، ركزت الجامعات الأوروبية بالتأكيد على الدين في البداية وفي هذا الخصوص، فقد كان التركيز الطبي في ساليرنو وكانت الدراسات القانونية في بولونيا أموراً غير معتادة.

ويظهر في البداية أن المعرفة في الإسلام كانت تمول تمويلاً خاصاً من محبي الخير المحسنين. ولكن مؤسسات التعليم نفسها كانت تظهر إلى الوجود فقط بعد جعل العمل الخيري عملاً رسمياً بفعل قانون الوقف، الخاص بالمؤسسات الخيرية التي كانت دائمة ومؤسسة على نطاق كبير في القرن العاشر[55]. لقد كان إنشاء المساجد، وهي التي بدأ فيها التعليم والمعرفة في الإسلام، قد بدأ في وقت أبكر، وكان ذلك على الأقل في القرن الثامن، وكان التعليم الديني يمنح بوصفه مؤسسة خيرية.

---

(55) مقدسي 1981: 28.

في القرن العاشر، طور بدر بغداد نوعاً جديداً من المؤسسة هي مجمّع المسجد ـ النُّزل (الخان) من أجل الطلاب القادمين من خارج البلدة. وكان هذا استهلالاً لتجديد المدرسة على يد نظام الملك، وهو تجديد أشار في المقام الأول إلى مكانتها القانونية لا إلى المناهج، مع أن تلك المناهج كانت قد تأثرت أيضاً، والمدرسة النظامية نفسها كانت قد تأسست في بغداد في العام 1067 من العصر العام. ولكن لا بدر ولا نظام (وكلاهما سياسي) كان في الحقيقة مؤسساً لهذه المؤسسات، التي تطورت بالتدريج من المدارس السابقة لها. لقد أقيمت هذه المدارس لتشجيع السنة القويمة في وجه الامتداد الشيعي، والغزوات الصليبية والحاجة العامة إلى ترسيخ الإسلام وشريعته.

وينكر مقدسي على المدرسة أن تكون لها مكانة الجامعة، نظراً إلى أن المدرسة لم تشكل هيئة شركة ولكنها أمانة خيرية فقط، والإسلام لم يتبع الغرب أبداً في اختراع الهيئة الشركة التي يراها هو الشكل الجديد العظيم من الديمومة من القرن الرابع عشر. ويجادل مقدسي أن شكل الديمومة كان أكثر مرونة في الغرب، وأدى إلى تفسير أكثر ليبرالية للتملك الموقوف، وأدى، جزئياً على الأقل، إلى الاختلاف بين الحضارتين. ومع ذلك فإن العناصر المتوافقة كانت عديدة، وهو يدرجها كما يلي:

(1) الوقف والإدارة الخيرية... وخصوصاً المؤسس وهو يؤسس مؤسسته الخيرية بفعل من إرادته الخاصة من دون وساطة من الحكومة المركزية، أو الكنيسة.

(2) المدرسة والكلية اعتمدتا على قانون الوقف أو الإدارة الخيرية، مع المدعومين من وقفها من المتخرجين، والدارسين غير المتخرجين... والعناصر الأخرى المتوافقة من تلك المؤسسات، ومن ذلك، من بين أشياء أخرى، أعمال المؤسس، وحريته في الاختيار وحدودها، والغرض الخيري والدوافع غير المصرح بها، والزوار المشرفون والمنتفعون.

(3) إرادة الحاكم في إنشاء الجامعات في الإسلام الغربي، وإسبانية المسيحية وإيطاليا الجنوبية.

(4) تطور جدليتين، إحداهما قانونية، والأخرى تأملية.

(5) مجادلة في قلب الدراسات القانونية واللاهوتية.

(6) المكانة الفريدة للمدرس - أستاذ القانون في المدرسة وأستاذ القانون في جامعات جنوب أوروبة، ابتداء ببولونيا.

(7) الدرس الافتتاحي وكلمة (inceptio) التي تعني البدء.

(8) المعيد وكلمة (repetitor) التي تعني المدرس الخاص.

(9) الشاهد والكاتب بالعدل.

(10) الخادم والطالب الداخلي الذي يخدم (Student – Servitor).

(11) القراءة والمجموعتان من ثلاثة معانٍ متماثلة لفعل قرأ وللفعل اللاتيني (Legrere) بمعنى يقرأ أو يتلو.

(12) التعليقة والكلمة اللاتينية (reportatio) التي تعني إبداء الملاحظات والتعليق.

(13) الرسالة وكلمة (Summae) اللاتينية المشابهة.

(14) هوس الولع بالتحقيق.

(15) إخضاع الفنون الأدبية للكليات الثلاث المتفوقة وهي القانون، والإلهيات، والطب، وكان سبب ذلك الاخضاع التركيزُ المطلق على الجدل والمناظرة»[56].

وهكذا فعلى الرغم من أنها ليست جامعة (وهو ما يراه فرقاً مهماً بين الشرق والغرب)، فهو يتحدث عن الشرق وكأنه قد «استعار فيما بعد نظام الجامعة كاملاً مع عناصر إسلامية»[57]. وفي وقت أبكر ربما كانت الاستعارة قد تمّت في الاتجاه الآخر، على أية حال فيما يتعلق بالتعليم. وإذا تركنا جانباً الهيئة الشركة والحكم من جانب

(56) مقدسي 1981: 287 - 8.

(57) مقدسي 1981: 291.

المعلمـين، فإن التعليم العالي كان موجـوداً في كلتا المنطقتين. وعلى كل حال، فكل هذا النقاش يعمل على أسـاس تصـور ضـيق نوعاً ما للجامعة. فمن الواضـح أن الإسلام كان قد امتلك فعلاً معاهد مهمة للتعليم العالي من أجل التعليم الديني والقانوني من مرحلة مبكرة. هل حرضت هذه المعاهد الإسلامية أوروبةَ الغربية أم لا؟ سؤال جدلي ولكـن كان هناك توازيات متشـابهة واضـحة مثلمـا كان هناك في الثقافـات المكتوبة المتقدمـة. ولكـن ربما كان أكـثر أهمية من ذلك، هو أن هذه المؤسسـات في الإسـلام كانت مكرسة تقريباً بشكل مقصور على الدراسات الدينية، أما في أوروبة، فقد سُمِح لموضـوعات أخرى بالنمو داخل نطاق الجامعـة، وإن كان الدين قد هيمن في البداية. وبالتدريج صارت أشكال المعرفة العلمانية مهمة على نحو متزايد. أما في الإسلام فقد كان يجب على مثل هذه الأشكال من المعرفة أن تحدث في أماكن أخرى.

من الواضـح أن أي ثقافة متعلمة يجب أن تكون امتلكت مدارس تعلم فيها الشباب القراءة والكتابة، وامتلكت مؤسســة يؤخذ فيها الشـباب مـن بيئتهم «الطبيعية»، التي يعتنون فيها بالماشية، ويحرسون الأطفال الصغار أو يبحثون عن الماء ويجلبونه في حالة الفتيات الشابات، وبدلاً من ذلك يحصرون في حيز محدود من غرفة مدرسة أو مكان للعبادة، وهناك يجلسون أمام معلم (أو معلمة) ليتعلموا لا أن يكتبوا فقط بل ليتذكروا ما تحتوي عليه الكتب (وأحياناً ما تحتوي عليه الحياة). والمدارس مقسومة حتماً إلى تلك التي تدرس المعرفة الأولية، التي قد تكون في المدارس الدينية مقتصرة على تعلم المبادئ الأساسـية للديانة المسـيحية[58]. وفي الإسـلام قد تكون تعلم القرآن وحفظه عن ظهر قلب، وهو كلام الله غير المخلوق. وفي الوقت نفسه، فإن بعض الطلاب الذين يظهرون أنفسـهم طلاباً موهوبين على نحو خاص قد يكونون مطلوبين ليكونوا معلمين في المستقبل أو مديرين (نظراً إلى أن التعليم الآن جزء من المجتمع) وسوف يشجعون علـى متابعة المزيـد من الدراسـات. وفي الحقيقة قد ينسـاق بعضـ الطلاب في هذا الاتجاه بفضـل حبهم هم للاسـتطلاع. وهكذا فإن الرغبة في شكل معين من «التعليم العالي» والحاجة إليه صارتا منتشرتين في الثقافات المتعلمة. وهذا ما سيأخذ تنوعاً من

(58) فيوريت وأوزوف 1977.

الأشـكال، من التعليم الشخصـي إلى التنظيم المجتمعي، ولذلك فليس مثيراً للدهشة أن شـيئاً من هذا النوع لابد أن يكون قد روي من الصـين[59]، وفارس[60]، والإسلام مثلمـا هو في العـالم القديم[61]. لقد وجـد التعليم العالي في الشـرق الأدنى القديم. وقد اسـتمرت «معاهد البحث» في المعابد في بابل بالعمـل حتى المرحلة الهيللينية[62]. ويكتب تشـايلد أيضـاً عن جامعة جنديشـابور، وهي إلى حد كبير بلدة نسـطورية من الدكاترة الأطباء موجودة في إيران الساسـانية (530 ـ 580)، استولى عليها العرب، ويكتـب عن الإحياء الذي جرى فيما بعـد للمعرفة الطبية والمعرفة الأخرى تحت حكم خلفاء بغداد (750 ـ 900). وكانت هذه المؤسسة حاسمة بالنسبة إلى استمرار دراسة الطـب، وكانت متمتعة دائماً بالامتياز، بين العرب، الذين كان هذا الشـكل من «العلم القديم» محفوظاً عندهم وموسعاً في المستشفى وفي المدارس الطبية (المارستان) وهي مؤسسات لم تكن خاضعة لتحديدات أشكال المعرفة الدينية[63].

وذلك لأنه كان يوجد دائماً انشـطار في العلوم الإسـلامية إلى قسمين بين «العلوم الدينيـة» والعلـوم «الأجنبيـة» أو «القديمة». وهذا الانقسـام أدى إلى سـوء فهم لدور المدارس التي كانت مؤسسات الإسلام للتعليم العالي. ولكن هذه المؤسسات ومدارسها المسـاعدة كانت تعتنـي «بالعلم الديني» فقط. فكيـف ازدهر> العلم الأجنبي»، «علوم الأسـلاف القدمـاء»، أيضـاً؟ والسـبب بداية هو أنـه كان هناك تفاعل بين الأشـكال التقليدية للمدرسـة وبين الأشـكال العقلانيـة الممثلة بدار العلم، التـي جرى في نهاية المطاف امتصاصها من جانب الأشكال التقليدية. وكانت العقبة الرئيسة أمام المتابعة المستمرة للدراسات غير الدينية في المدارس المتلقية للهبات هي الوقف الإسلامي الذي اسـتبعد كل شيء وثني من المناهج. وهذا لم يسـتبعد على كل حال، «العلوم الأجنبية» اسـتبعادا كاملاً مـن الحياة الفكريـة في المجتمعات الإسـلامية. وكانـت تلك العلوم ممثلـة في المكتبات «حيث كانت الأعمال الإغريقية محفوظة، وحيث حدثت المناظرات

(59) إلفين 2004.

(60) تشايلد 1964.

(61) رينولدز وويلسون 1974: 8-47.

(62) تشايلد 1964: 255.

(63) مقدسي 1981: 27.

حول الموضـوعات العقلانية»[64] ولكن كان يجب أن تكون متابعة تلك الدراسة متابعة شخصية. وهكذا كان هناك وصول إلى «العلوم القديمة»، التي كانت تحظى بالتشجيع في أوقات معينة وفي أماكن معينة، «على الرغم من المعارضـة التقليدية، والتحريمات الدوريـة، والأحكام بالموت»* ولكن الانشـطار في العلوم ماثله انشـطار في مؤسسـات التعليم، فالعلوم الإسـلامية كانت تدرس في المسـجد بينما اقتصر التدريس العلماني والمعرفة العلمانية إلى حد كبير على المجال الخاص.

ولكن دعونا ننظر لا إلى الأصول بقدر ما ننظر إلى التوازيات المتشابهة التي يوجد منها الكثير بين المعرفة في الإسـلام والمسيحية. وفي الحقيقة وفي عدة طرق، قد تكون المنهجيات الإسـلامية هي التي سـبقت تأسـيس أول جامعة أوروبية في مدينة بولونيا، تدرس القانون، مثلما فعلت مدرسـة بارداسـ في بيزنطة. إن نصـ (نعم ولا) (وهو مركزي لعمل المدرسيِّين من أمثال الأكويني)، و(المسائل المتنازع فيها)، و (التعليق)، والجدل (المنطق) القانوني يمكن أن يكون لها موازيات إسـلامية سابقة مماثلة[65]. وكمـا يلاحظ مونتغمـري واط عن تأثير الإسـلام على أوروبة (علـى العكس من فون غرونباوم) «كانت أوروبة تقوم برد فعل ضـد الإسـلام، ولهذا السـبب فهي قللت من أهميـة تأثير العرب وبالغـت في اعتمادها على تراثها الإغريقـي والروماني. ولذلك، فإن العمل المهم اليوم بالنسبة إلى أوروبيينا الغربيين، ونحن نتحرك نحو عصر العالم الواحد، هو أن يصـححوا هذا التشـديد الزائـف وأن يعترفوا اعترافاً كامـلاً بدَيْنِنا للعـرب ولعالم الإسـلام»[66]. وقد حدث الدَّيـن لا في «العلوم الطبيعيـة»[67] وحدها فقط، بل حدث أيضـاً في تنظيـم المعرفة، أي، في المؤسسـات والمناهج التعليمية، على

(64) مقدسي 1981: 78.

* الكلمة الإنجليزية المستخدمة لأحكام الموت وهي (AUTO-DA-FE) لا تنطبق أبداً على التاريخ الإسلامي، لأن هذه الكلمة تشير إلى الأحكام التي أصدرتها محاكم التفتيش في إسبانية والبرتغال وغيرهما، وتم فيها حرق المخالفين وقتلهم، وقام المحققون الإسبان والبرتغال في محاكم التفتيش بحرق آلاف من الناس على العمود. وليس لهذا علاقة بالإسلام (المترجم).

(65) مقدسي 1981: 224.

(66) واط 1972: 84.

(67) من أجل رواية مختصرة. انظر دجيبار 2005.

الرغم من هيمنـة التعليم الديني في المدارس وعزل العلوم «القديمة» (أي، الحديثة) والعلوم الدينية، وهو ما جعل التعليم الرسـمي للمعرفة العلمانية في الإسـلام أصـعب بكثير جداً من غيرها.

المذهب الإنساني

يرتبط تاريخ التربية والتعليم في الغرب بعلمنة التدريس، وبإرخاء السيطرة الدينية إن لم يكـن التحرر منهـا. وقد اعتمدت هذه الحركة في وجـوه مهمة منها على مجيء «المذهب الإنساني» وعلى ترويج المؤلفين «الوثنيين» من اليونان ومن روما، وعلى إحياء المعرفة الكلاسيكية، التي كانت في جزء منها بسبب تأثير العرب. وفي هذا القسم أريد أن ألتفت إلى مناقشـة «المذهب الإنساني» في السياق التربوي التعليمي، وإلى إسهامه في نمو العلمانية، وهي مهمة جداً في العالم الحديث، وإلى الدور الذي لعبه الإسلام في تلك الحركة في أوروبة، وعلى نحو غامض قليلاً قبل «الأصولية الحديثة».

وعلى الرغم من النمو في الصناعة وفي التجارة، فإن النظر إلى العصور الوسطى بوصفها طوراً تقدمياً في سياق عالمي الاتساع (بوصفه متميزاً عن أوروبة بعد الانهيار) يعني إهمال انحطاط الثقافة المتعلمة والمجتمع الحضري أيضاً وأنشطته المرتبطة به. إن سقوط روما جر معه فقدان تعلم القراءة والكتابة والنشاط المتعلم الذي كان حاسماً في التطور السـريع للمجتمعات بعد عصـر البرونز. وقد تطورت المعرفة العلمانية مرة أخرى مع مجيء المذهب الإنساني، وفي نهاية المطاف مجيء النهضة التي رأت ميلاداً ثانياً. وكان ذلك صـحيحاً لا عن المعرفة الكلاسيكية فقط وعن المجالات الأخرى مثل العمـارة، بـل عن نظـم المعرفة على نحـو أكثر تعميماً أيضـاً. وكما بـين نيدهام بياناً حاسماً في ما يخص علم النبات[68]، في مطلع العصور الوسطى، كان هناك سقوط في المجال العام للمعرفة العلمية رافق انحطاطاً في المجتمع الحضري وفي مدارسه الأولى، إضافة إلى نقص التجارة في البحر الأبيض المتوسط وفي أماكن أخرى. وبدأت الحالة الاقتصادية بالانقلاب إلى النقيض مع بدء التجارة لعملياتها مع الشرق بعد الصدمة

(68) نيدهام 1986 آ.

الأولى للفتح العربي، ولكن التربية والتعليم انتعشت مبدئياً على أيدي رجال الكنيسة على نحو حازم، مستبعدين الكثير من «العلم القديم» بوصفه «وثنياً». وكان سيجري تغيير ذلك مع تطور الاتصالات، مكانياً مع الشرق، وزمنياً مع الثقافات الكلاسيكية، ولم يكن أي منها مسيحياً.

والمعرفة، والتربية والتعليم، والفنون ليست مرتبطة بالاقتصاد فقط طبعاً. ومما كان ذا أهمية كبيرة في المسيحية، كما كان في الإسلام، السيطرة التي مارسها الدين في هذه المجالات، ولكن ذلك لم يحدث في الصين التي تجنبت الوقوع تحت السيطرة التي فرضها معتقد منفرد أو «الدين العالمي» المهيمن وما تلا ذلك من نتائج مهمة بالنسبة إلى مسألة المذهب الإنساني، وذلك لأن السلطات الدينية سيطرت على التربية والتعليم وهيمنت على الفنون، في المستويات «العليا» على الأقل. وبعد الوصايا اليهودية، حرّم الإسلام التمثيل في الأشكال (ومن جملتها المسرحية) على مدى العديد من القرون، وحتى هذا اليوم في بعض الأماكن. وقد بدأت المسيحية بشكوك مماثلة ولكنها في نهاية الأمر سمحت بمثل هذه الأنشطة، على الرغم من أن هذا كان حتى مجيء عصر النهضة وبشكل فعال في خدمة الدين فقط. وفي وقت أبكر كان هناك التقليل من المسرحية العلمانية، أو الرسم أو «القصة[69]» كذلك. إن دين إبراهيم عليه السلام رأى التربية والتعليم فرعاً من الإيمان واحتفظ بالتدريس إلى حد كبير لأفراده الخاصين به.

متى أوقفت الأديان العالمية هذه القبضة الخانقة على المعرفة والتعليم (وهي التي قررت أيضاً انتشار المدارس الدينية)؟ في الصين، لم يكن يوجد دين مهيمن، باستثناء عبادة الإمبراطور والأسلاف. وفي أوروبة كان لعملية التحرير جذورها المؤقتة غير المكتملة في النشاط المتصل بالمذهب الإنساني في القرون الممتدة من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر، والمتأثرة تأثراً كثيراً بالإسلام. وفي الإسلام كان الصراع بين التقليد وبين الأشكال الأخرى من التعليم مفتاحاً للفهم. لقد كان الأول هو الذي تغلب على الأخير، وخصوصاً في بغداد (المركز الثقافي للإسلام) وفي

(69) انظر غودي 1997.

أثناء محكمة التفتيش الدينية (Inquisition) الكبيرة*، التي أدت إلى انتصار قانون الشريعة وانتصار المدرسة التي كانت تُعلِّم الشريعة فيها. إن تعليم «العلم القديم»، كما رأينا، كان قد عُهِد به إلى العالَم الخاص للمعلم الفردي. وعلى كل حال، بعيداً عن كونه مظهراً زهيداً من تقليد تمت الهيمنة عليه دينياً، فإن هذا الاتجاه الخفي من العلم «الأجنبي» والمعرفة العلمانيين انفجر دورياً في أثناء الأطوار الإنسانية الخاصة بالإسلام، وأسهم عموماً في حفظ المعرفة العلمية وعادات البحث التي عُمِّمت وجعلت متاحة في أوقات مختلفة لأوروبة المستيقظة.

المذهب الإنساني لم ينكر الإيمان الديني، إلا في بعض الأشكال المتطرفة منه**. ولكنه حدَّد فعلاً علاقته واستفاد لذلك إلى حد ما من تقاليد الشك واللا أدرية، وهي تقاليد كما حاججت أنا، موجودة على نطاق واسع في المجتمعات الإنسانية[70]. وفي أوروبة، تعززت مثل هذه التقاليد لا بفعل المذهب الإنساني فقط بل بفعل الإصلاح الديني فيما بعد، الذي عمل إلى حد ما على تحرير أوروبة من العقائد الموجودة ـ أو هو على أي حال أبان الطريق. وحتى ذلك الحين، كان تعليم القراءة والكتابة على نحو حازم جداً في أيدي الكنيسة الكاثوليكية في كل المستويات. لقد كسر الإصلاح الديني بالضرورة ذلك الاحتكار، على الرغم من أن العديد من المعلمين كانوا ما زالوا رجال دين، ولم تكن الأهداف الدينية قد أهملت، وإنما قُصِرت وحَسْب في مجال «روحي» أكثر تحديداً. كان هذا التطور مظهراً مهماً من التحديث، لأن البحث العلمي المتقدم، والفكر عموماً، انطوى على علمنة الطبيعة لكي يكون بالإمكان للأسئلة أن تتجول بحرية في كل المجالات ذات العلاقة، وخصوصاً في مؤسسات التعليم العالي.

* استخدام الكاتب لكلمة (Inquisition) بحرف كبير في أول الكلمة يستدعي ظلال محاكم التفتيش في إسبانية وغيرها، وهي محاكم لا مثيل لها أبداً في التاريخ الإسلامي. ولعله يشير إلى حالات فردية مثل قتل بعض الزنادقة كالحلاج، أو إلى فتنة خلق القرآن، وفيها كان أهل السنة أو أهل التقليد كما يقول هم الممتحنين، وهذه الفتن على سوئها في تاريخنا لم تؤد إلى حرق الناس المخالفين بالآلاف كما حدث في أوروبة. ومن ناحية أخرى لم يكن الاختلاف مع العلوم القديمة ينسحب عليها كلها بل على بعض جوانبها الوثنية والماورائيات المخالفة للتوحيد. أما الطب والفلك والرياضيات وغيرها من العلوم الطبيعية فقد احتضنها المسلمون وزادوا عليها. (المترجم).

** من بعض أفراده.

(70) غودي 1998: الفصل 11.

في أوروبة كانت هذه المؤسسات تدعى جامعات، وكانت قد ظهرت في القرن الثاني عشر. وكان ذلك التطور جزءاً من إحياء عام للتربية والتعليم في أوروبة الغربية، التي كان التعليم فيها قد انحط انحطاطاً سيئاً جداً. وكان المؤرخون الأوروبيون قد رأوا هذه الجامعات في الغالب بوصفها عملياً بادئات التعليم العالي، متعلقة بميلاد المذهب الإنساني المستقل، المحلي، ولكنها كانت ما زالت مرتبطة ارتباطاً واضحاً بالكنيسة وبتدريب «الكتبة» مثلما كانت الحال مع المدارس في الإسلام. ومع ذلك فقد كانت على جانب كبير من الأهمية في أوروبة ومن أجل تحديثها، وخصوصاً حين طوَّرت هذه الجامعات منظوراً أكثر التصاقاً بالمذهب الإنساني وتخلت عن بعض أدوارها الدينية.

من منتصف القرن الخامس عشر، كانت عملية التربية والتعليم نفسها قد حصلت بشكل واضح على المساعدة الضخمة من تطور الطباعة، ومن مكننة الكتابة. لقد ساعدت الطباعةُ البروتستانتيةَ في جعل الكتاب المقدس متوافراً على نحو أوسع. ولكن الطباعة ساعدت أيضاً تقدّمَ العلمنة والعلم عن طريق نشر الفِكَر الجديدة والمعلومات الجديدة. ووصلت طباعة الرسوم (كليشيه) على الخشب من الصين بين العام 1250 والعام 1350. وجاء صنع الورق عن طريق إسبانية العربية في القرن الثاني عشر. وفي حوالي العام 1440 جرى تطوير الطباعة بالحرف المتحرك، الذي كان يستخدم من قبلُ في الشرق، جرى تطويره في مينز في ألمانيا وانتشرت العملية المعقدة للإنتاج انتشاراً سريعاً، متحولة من النساخ إلى عمال المعدن، إلى إيطاليا بحلول العام 1467، وإلى هنغاريا، وبولندا في السبعينيات من 1470، وإلى البلاد الإسكندنافية بحلول العام 1483. وبحلول العام 1500 كانت مطابع أوروبة قد أنتجت 6.000.000 ستة ملايين كتاب تقريباً وصارت القارة مكاناً أكثر «تعليماً» بكثير جداً، وكان العديد من الأعمال السابقة قد أعيدت طباعته إضافة إلى الكثير من المعلومات الجديدة، وساعدت بذلك مشروع النهضة الإيطالية.

وعلى أساس الميلاد الجديد لدراسة الأدب الكلاسيكي، في زمن مطالع عصر النهضة في شمال إيطاليا في أثناء القرن الرابع عشر، ادعت أوروبة فضائل الحضارة

الإنسـانية لنفسـها تحت عنوان «المذهب الإنسـاني». وكانت الدراسات الكلاسيكية تُدَرَّس على أيـدي مربين معروفين من وقت مبكر يصـل إلى أواخر القرن الخامس عشـر باسـم الإنسـانيين (umanisti) أي أسـاتذة الأدب الكلاسـيكي أو طلابـه. والكلمة مشـتقة من الدراسـات الإنسـانية (Studia Humanitatis)، وهي المكافئ بشـكل ذي مغزى مهم للكلمة الإغريقية (Paideia) التربيـة والثقافة، والمكونة من قواعـد اللغة، والشـعر، والبلاغة، والتاريخ، والفلسـفة الأخلاقية، وكان قسـم منها فقـط ذا علاقـة بالتربية والتعليـم الديني في الدوائر المسـيحية والإسـلامية. ومع ذلك فقد كان للدراسـات الإنسانية أيضاً مغزى أخلاقي أوسع، وكانت تعني «تطوير الفضـيلة الإنسـانية في كل أشكالها، وإلى أكمل مداها»، أي، ليست فقط صفات مثل تلك المرتبطة بكلمة إنسـانية الحديثة، أي ـ «الفهم، والإحسـان، والشفقة، والرحمة والصـبر علـى الشـدائد، وحصـافة الحكـم، وتدبر العواقـب، والفصـاحة، وحب الشـرف»[71]. وبكلمات أخرى، صارت الملامح الإيجابية من الإنسانية نفسها تعزى إلى عصـر النهضـة الأوروبية. وهكذا فإن المفهوم اكتسـب ثلاثة معان رئيسـة: (1) العودة إلى المعرفة المكتوبة السـابقة، وفي حالة أوروبة، من المرحلة الكلاسيكية، (2) تطويـر الإمكانية الإنسـانية والفضـائل الإنسـانية إلى أعلى درجة لها، (3) وتشـير الكلمـة أيضـاً إلى أزمـان لعب في أثنائهـا الدين دوراً محدوداً نسـبياً في الأنشـطة الفكرية، وهكذا تطلعت إلى الأمام إلى ما سينظر إليه اليوم في الأغلب بوصفه حالة من الشـؤون المرغوبة «الحديثة»، وانتصـار العلمانية في معظم السـياقات، وزيادة البحث الحر في الأنشـطة الفكرية.

لم يشتمل المذهب الإنساني على إحياء المعرفة الكلاسيكية فقط، وهي المعرفة التي رآها الشـاعر الإيطالي بترارك (1304 ـ 74) متلائمة مع الروحانية المسيحية، وإنما اشـتمل أيضـاً على اهتمام بالمعرفة عن العالم الواقعي إضافة إلى تشجيع «الفردية»، كما يزعمون، وهي التي تعد إيجابية للإنسـانية، و«الفضـائل» التي نوقشت في الفصل التاسـع. وبالإضـافة إلى المعرفة و«الفضـائل»، كانت هناك محاولة لإحياء المؤسسات

(71) غرودين 1997: 665.

الرومانية، وإحياء الجمهورية نفسها، وإحياء التتويج بالغار، وإحياء الملحمة اللاتينية (إضافة إلى كتاب الأغنيات بالعامية)، وفي الحقيقة، أن الشعر نفسه كان الآن قد ترسخ بوصفه «نشاطاً جاداً نبيلاً» (وكانت أهمية الشعر قد انخفضت في الإسلام كذلك). وفي الحقيقة، أن اسم «المذهب الإنساني» كان قد ارتبط بحضارات أخرى، وبمراحل أخرى وبأماكن أخرى. وطبقاً لما يقوله زفراني[72]، فإن الإسلام نفسه خبر أطواراً إنسانية في المغرب وفي أثنائها تطورت الدراسات غير اللاهوتية، ومُنِحت المعرفة العلمية والعلمانية حرية أوسع في التصرف وفق ما يكون مناسباً. فالإسلام في نهاية الأمر كان ثقافة نقلت، أحياناً على نحو متردد، وأحياناً بحماسة، الفِكر الإغريقية والفِكَر الإسلامية كذلك، بوساطة مدارس التعليم العالي، المدارس والكليات. ومع ذلك، فإن الحركات الكبيرة نحو العلمنة في المدارس حدثت في وقت لاحق بعد حدوثها في أوروبة المسيحية.

ولكن العلمنة كانت إشكالية في الإسلام أيضاً، فعلى الرغم من القيمة العالية التي وضعت في الإسلام على المعرفة، كانت تلك القيمة على العلوم الدينية إلى حد كبير. والسبب «بالمعنى الحقيقي جداً، هو أن المعرفة عبادة»[73]. وزيادة على ما تقدم، فقد كانت المعرفة خاضعة للأوامر الدينية، ومن هنا كان الإدخال المتأخر جداً للمطبعة التي رفضها بعضهم على أساس أنه لا يجوز لا لكلام النبي - ولا للغته أن يعاد إنتاجها بالوسائل الميكانيكية. وهكذا فعلى الرغم من الإنجازات العظيمة التي حققها الإسلام في الميادين التقليدية الأخرى، فقد جعل ذلك الأمرُ التغييرَ في ميدان التربية والتعليم ليس مستحيلاً ولكنه صعب. وفي تركيا، على سبيل المثال، لم يجر الإقرار بالحاجة إلى الإصلاح الجذري في التربية والتعليم. إلا بعد هزيمتهم على أيدي الروس بين العام 1768 والعام 1774، و هي الهزيمة التي أدت إلى فقدانهم القرم.

لذلك فقد طُلِب من كبار العلماء، فقهاء الشرع الإلهي، أن يوافقوا على تغييرين اثنين، وقد وافقوا عليهما. وكان الأول هو قبول معلمين كفرة وإعطائهم تلاميذ

(72) زفراني 1994.

(73) بيركي 1992: 5.

مسـلمين، وهـو تجديد ذو حجم مذهل في حضـارة كانت معتادة طـوال أكثر من ألف عام على أن تحتقر الكفار* الآخرين والبرابرة بوصـفهم لا يمتلكون أي شـيء له قيمة ليسهموا به، ربما باستثناء أنفسهم هم بصفتهم مادة أولية(74).

وقد جاء ذلك التجديد متأخراً نسبياً، على الرغم من أنه كان هناك طبعاً مراحل في الإسلام دعيت بالمراحل «الإنسانية».

وقـد وجـدت أطوار مماثلة في ثقافـات أخرى. وقد رأى فيرنانديز ـ آرميسـتو «ما يمكـن في السـياق الغربـي أن يدعى «المذهب الإنسـاني» في اليابان وروسـيا في القرن السابع عشر»، ففي الحالة الأولى ارتبط بالراهب البوذي كيشو (1640 ـ 1701) الذي كان رائداً في استرداد النصوص الأصلية من مانيوشو، وهي الأعمال الشعرية الشنتوية من القرن الثامن من العصـر العام. وفي روسـيا في العـام 1648 أقنع الإخوان الكهنة المعروفون باسم المتحمسين لله أقنعوا القيصر أن يستبعد من البلاط النواحي السوقية في الثقافة الشـعبية. وكلاهما كان عملاً متصـلاً بالمذهب الإنساني بمعنى الدعوة إلى العودة إلى نقاء النصوص السابقة(75)، وإصلاح ديني لصالح الشعب العام.

وفي أوروبة أيضـاً، لم يكن المذهب الإنساني قد حدث مرة واحدة فقط، ولكنه كان اتجاهـاً متكرر الظهور. وبعضـهم، من أمثال سـاوثرن، قد وصـف إنجلترا في القرن

---

* هذا اتهام باطل فيه الكثير من الحقد والتجني من برنارد لويس اليهودي المتصهين الذي انتهى به المطاف في الولايات المتحدة مستشاراً لنائب الرئيس تشيني ومحرضاً على تدمير العراق. هذا الأكاديمي المرتزق كما دعته بعض الهيئات السياسة في الولايات المتحدة، لا يترك مناسبة إلا ويتهم فيها الإسلام والمسلمين، ومن ذلك هذه التهمة الباطلة باحتقار الآخرين. والإسلام يعطي أهل الكتاب مكانة خاصة، ولم يعرف عن الدول الإسلامية في كل العصور أنها طردت بني جلدته اليهود أو حرقتهم أو اضطهدتهم، مثلما فعلت كل الدول الأوروبية من دون استثناء، والدولة العثمانية التي يتشفى ويشمت بها هي التي استقبلت اليهود بعد أن طردتهم محاكم التفتيش من إسبانية مع المسلمين، وعلماء الإسلام تصرفوا دائماً حسب مصالح أمتهم وروح دينهم الذي جعل الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها. والإخفاق أحياناً في مجاراة العصر، كما حدث في مسألة المطبعة، لا يعني أن الإسلام والمسلمين قد ضلوا الطريق لأنهم لم يقبلوا علمانية أوروبية، بل يكاد المرء يقول إن أوروبة على قوتها العلمية والتقانية هي التي تحتاج إلى هدي الإسلام. (المترجم). وكلمة البرابرة لا يستخدمها المسلمون كما يستخدمها الأوروبيون للاحتقار، بل إنهم رفعوا من مكانة البربر في إفريقيا والذين كان لهم شأن عظيم في الإسلام بعكس أوضاعهم عند الأوروبيين. (المراجع).

(74) لويس 2002: 24.

(75) فيرنانديز- آرميستو 1995: 279.

الثامن عشر بأنها «إنسانية»[76]، مشيراً بذلك إلى حد كبير إلى تجديد الاهتمام في المرحلة الكلاسيكية (وهو الاهتمام الذي كان قد حدث أيضاً في المرحلة الكارولينجية)، وهو تجديد كان أيضاً، مثله مثل التجديد الأخير، قد تعزز بالاتصال مع المعرفة الإسلامية. ولكن الغائب في مناقشة ساوثرن الكلاسيكية هو أي معالجة للتأثيرات الخارجية الممكنة، فبالنسبة إليه يبدو كل شيء معتبراً إبداعاً داخلياً. وذلك موقف أوروبي مركزي إلى حد كبير. في أجزاء عديدة من أوروبة، كان هناك اتصال عظيم الشأن مع الثقافات الإسلامية[77]. فصقلية، التي كانت جزءاً من «إفريقية» المسلمة كان النورمان قد استولوا عليها في القرن الحادي عشر، ولكنها كانت ما تزال تمتلك بلاطاً نسَخ الطرق الإسلامية السابقة للنورمان. فالملك فيها تحدث اللغة العربية واحتفظ بحريم له إضافة إلى كونه راعياً للأدب الإسلامي وللمعرفة الإسلامية. وأمر بترجمة أعمال أرسطو وابن رشد وبتوزيعها على المعاهد الأوروبية. ويقال أيضاً إن الأدب الإيطالي المكتوب باللغة المحلية الدارجة كان قد ولد في صقلية في الوقت الذي كانت فيه الترجمات العربية تنسخ على أيدي المسيحيين الذي غيروا دينهم، وذلك من مثل نصوص كونستانتين الطبية[78].

ومع ذلك، فقد كان هناك صلة أهم من صقلية وهي إسبانية القروسطية. فهناك عاش المسيحيون والمسلمون جنباً إلى جنب، وكان المسيحيون يعرفون في الجنوب باسم المستعربين، واتبعوا طراز معيشة إسلامية، إلى حد اتخاذ الحريم والختان. وحين سقطت طليطلة بأيدي المسيحيين، عرف المسلمون المقهورون الذين غيروا دينهم باسم المدجّنون، أو الذين سمح لهم بالبقاء، وفي أثناء القرن الثاني عشر، صارت مدينة طليطلة مهمة جداً بصفتها مركزاً لنشر العلم العربي والمعرفة العربية في كل أنحاء أوروبة. وبموجب توجيه ألفونسو الحكيم، بدأ رئيس الأساقفة ريموند بترجمة الأعمال العربية إلى الإسبانية، ثم إلى اللاتينية فيما بعد، بمساعدة المدجنين واليهود، ومن جملة ذلك كل موسوعة أرسطو، مع التعليق، إضافة إلى أعمال أقليدس، وبطليموس، وجالينوس، وهيبوقراط[79]. وفي وقت أسبق من ذلك، حين كان ألفونسو

(76) ساوثرن 1970.

(77) أسين 1926: 239.

(78) آسين 1926: 242.

(79) آسين 1926: 244 –5.

حاكماً لبلدة مرسيا المستردة من المسلمين أمر ببناء مدرسة أنشئت خصوصاً من أجل محمد الريقات (al - Riquat)، وفي هذه المدرسة تلقى التعليم المسلمون، واليهود، والمسيحيون معاً. وأسس ألفونسو فيما بعد في إشبيلية كلية عامة لاتينية وعربية وكان المسلمون يعلمون فيها الطب والعلوم جنباً إلى جنب مع الأساتذة المسيحيين، ووصفت الكلية بأنها «جامعة الأديان المتنوعة»(80).

لقد كانت ثقافة آسيوية، كما أشار آسين، ذات «تفوق لا ينكر»(81) هي التي أثرت على أوروبة في تلك المرحلة، وهو تأثير تتبّعه آسين حتى وصل به إلى العمل العظيم الذي كتبه دانتي، وهو الكوميديا الإلهية، على نحو محدد في روايات* من الحديث الشريف حول خبرة معراج محمد ـ ورحلته الليلية إلى القدس (الإسراء والمعراج)، والتي يستخرج منها المؤلف، آسين، مشابهات متوازية مع رحلة دانتي إلى الجنة والنار. ويعود الاهتمام المسيحي بمحمد ـ إلى وقت أسبق بكثير وفي وقت مبكر جداً، إلى كاتب مستعرب مسيحي (يمكن أن يكون أولوجيوس القرطبي، توفي في 859 من العصر العام) وهو الذي وضع فعلاً سيرة لمحمد ـ، وفي العام 1143 وضع روبرت أوف ريدنغ، رئيس شماسة بامبلونا أيضاً، ترجمة لاتينية للقرآن. فالمعرفة بالإسلام وتعاليمه** كانت لذلك متوافرة. وفي الحقيقة، أن معلم دانتي، برونيتو لاتيني، كان قد أرسل سفيراً لفلورنسا لدى بلاط ألفونسو الحكيم (1222 – 84) في العام 1260، وهناك لا بد أن يكون قد تعرض بعض التعرض لتلك المعرفة. لقد قاتل ألفونسو عربَ الأندلس، ولكنه مع ذلك حصل على المعرفة الإسلامية في الفلك والفلسفة. وفي بلاطه لا بد أن يكون السفير قد تعرف بالكثير من الأعمال الأدبية من إسبانية، وكانت النتيجة بالتالي أن هذا الاتصال قد يكون أدى بوضوح إلى أن يكون دانتي متأثراً بهذه الفِكَر. وفي الحقيقة، زعموا أن النظام الفلسفي للشاعر لم يستمد مباشرة من فلاسفة العرب أنفسهم وإنما من الصوفيين التنويريين الذين أسس جماعتهم ابن مسرّة القرطبي

(80) آسين 1926: 254.

(81) آسين 1926: 244.

* كلمة (Legend) التي يستخدمها الكاتب ليعبر عن روايات الحديث الشريف لا تناسب مقام الرسول ﷺ وحديثه الصادق، لأنها تحمل في معانيها معنى القصة التراثية التي لا تستند إلى أساس حقيقي ثابت، ويختلط معناها أحياناً بالأسطورة والخرافة (المترجم).

** في الأصل علم أساطير والحق أن يقال تعاليمه (Methology).

(وخصوصـاً ابن عربي) الذي كانت أفكاره قد انتقلت إلى المدرسـيّين الأوغسطينيين من أمثال دون سكوتس، وروجر بيكون، وريموند لول.

إن تطور المذهب الإنسـاني قد تلقى مسـاعدة عظيمة من اهتمام المسلمين بأعمال أرسطو الذي شدد على أهمية دراسة («واقع») إنساني في نوعه، بوصفه واقعاً متمايزاً عن الإيمان[82]. لقد شـهدت نهاية العصـور الوسـطى «اختصـار كل شيء بالمناقشة اللاهوتية»، بصـفته أمراً غير كافٍ للحالة الجديدة في أوروبة، وخصوصاً في إيطاليا التـي كانت التجارة فيها قد صـارت مهمة على نحو متزايد، وتوسـعت فيها البلدات، وكانـت فيهـا الثقافة والمجتمـع في حالة تغـير. إن التعليم الجديد الـذي كان مطلوباً للتجـارة وللبورجوازية وجد أصـله في المدارس التي أقيمـت في المدن الحرة من أواخر القرن الثالث عشـر لتفي بحاجات السكان الحضر، وهي ترفض التقليد القروسطي، وتلتفت في عصـر النهضـة أكثر فأكـثر إلى المعرفة الكلاسـيكية، وتتلقـى الكثير من المسـاعدة مـن الترجمات العربيـة، التي تطورت من القـرن الرابع عشـر إلى القرن السـابع عشـر. ولذلك فإن من التناقض الظاهر أن المعرفة الجديدة في أوروبة كانت متأثـرة تأثـراً كبيراً لا في مؤسسـات التعليم العـالي فقط وإنما في حركة المؤسسـات نحو العلمانية كذلك بفعل الاتصـال مع ثقافة دينية هي أيضـاً حفظت «العلم القديم» المعلمـن، وتقليد الكلاسـيكيات «الوثنية». ولكنها طبعاً طـورت بحثها الخاص بها عن النصـوص الكلاسـيكية في أوروبة بالإضافة إلى إقامة اتصـال مع المعرفة الإغريقية للشرق المسيحي في القسطنطينية.

ومما له دلالة أن عصر النهضة والحركة الإنسانية نفسها قد أعطيا تعزيزاً عظيماً حين وصلت بعثة أرثوذكسية من القسطنطينية من أجل المجلس الذي يعقد بين الكنائس المختلفة في فيرارا وفلورنسة في العام 1439، تنشد الحصول على المساعدة ضد التقدم التركي. وفي فلورنسـة استضاف البعثة كوسـيمو دي ميديتشي الذي كان قد تأثر تأثراً عظيمـاً بالمعرفـة الأفلاطونية للإغريـق. ونتيجة لذلك أسـس الأكاديمية الأفلاطونية التي كان لها مثل هذا التأثير على المعرفة الأوروبية. وكان الذي يقود تلك البعثة جورج

(82) انظر بيترز 1968. وولزر 1962. غوتاس 1998.

جيميستوس بليثون (1355 - 2/1450 تقريباً)، وهو عالم بيزنطي كان قد درس في البلاط العثماني في أدريانوبوليس. ولم يقدم أفلاطون فقط وإنما قدم الجغرافي سترابو كذلك الذي ساعدت أعماله على تغيير الأفكار الأوروبية عن المكان. والعلماء الآخرون الذين كان لهم اتصال مع الأكاديمية هم جورج الطرابزوني (1395 - 1484)، وباسيل بساريون (1402 - 72)، وهو من طرابزون أيضاً، وثودور غازا، وجميعهم علماء جاؤوا كما هو واضح من بلدات تقع في آسيا. وهكذا فكل الحركة نحو المذهب الإنساني، ونحو المعرفة العلمانية، ونحو عصر النهضة اكتسبت قوة عظيمة من الشرق، وبشكل غير مباشر، من الثقافات التي كانت دينية بشكل غالب.

وفي الختام، فإن مؤسسات التعليم العالي في الغرب اختلفت اختلافاً مؤكداً، ولكن ذلك كان اختلافاً حديثاً نسبياً فقط بطريقه ذات أهمية بالنسبة إلى المعرفة العلمانية. وفي الجوهر لم تكن المؤسسات مقتصرة على الغرب، ولا هي بالتي كانت تمتلك نمطاً معيناً قاد الطريق إلى «الرأسمالية» ذلك تاريخ غائي.

في مناقشة مشكلة الجامعة في العصور الوسطى الأوروبية، كتب لو غوف يقول: «في البداية كان هناك البلدات. ومعها ولد المفكر الغربي القروسطي»[83]. وهذا لم يحدث في ما دعي باسم الإحياء الكارولينجي وإنما حدث في القرن الثاني عشر فقط. ولكن البلدات، والمفكرين، والجامعات لم تكن مقتصرة على الغرب، ولا كانت المؤسسات مختلفة اختلافاً أساسياً، على الرغم من أنها صارت مختلفة فيما بعد. إن مسألة الجامعات مثل مسألة البلدات قضية فنية ويجب أن تعامل بهذه الصفة. في أي المظاهر تختلف عن مؤسسات التعليم العالي في الأماكن الأخرى؟ بدلاً عن ذلك فقد حُولت إلى قضية قطعية وضعت فيها قيمة عالية على الأصناف العامة. وتلك ليست هي الطريقة التي يجب أن تكتب بها قصة الماضي.



(83) لوغوف 1993: 5.

الفصل التاسع

الاستيلاء على القيم: المذهب الإنساني، والديمقراطية، والفردية

في فصل سابق، شرحت كيف زعم الكلاسيكيون أن للمرحلة الكلاسيكية الأوروبية من تاريخ اليونان وروما الحق في نفس الأصل الذي جاءت منه الديمقراطية، والحرية، وقيم أخرى. وعلى نحو مساوٍ في مرحلة لاحقة جرى استيلاء الغرب على فكرة المذهب الإنساني والدراسات الإنسانية لصالح تاريخه الخاص على نحو محدد. كان الزعم مبالغاً فيه، وصرَف النظر عن مسألة التمثيل، ومسألة الحريات، ومسألة القيم الإنسانية في مجتمعات أخرى. ولكنه الزعم الذي استمر الغرب في ادعائه حتى هذا اليوم بصوت أعلى حدة، مغتصباً لنفسه الاحتكار الفعال لهذه الفضائل. والأسطورة التي تعتبر أشد أساطير الغرب إزعاجاً هي أن قيم حضارتنا «اليهودية المسيحية» يجب أن تكون متمايزة عن الشرق في عمومه وعن الإسلام على وجه الخصوص.

وذلك لأن الإسلام يمتلك نفس الجذور مثل اليهودية والمسيحية إضافة إلى العديد من نفس القيم. لقد وجدت أشكال التمثيل في معظم المجتمعات، وخصوصاً في أنظمة الحكم القبلية، وإن لم تكن «ديمقراطية» وفق معظم المعايير الانتخابية المعاصرة. ومع ذلك، اختطفت الديمقراطية الغربية العديد من القيم التي سبق أن وجدت بالتأكيد في مجتمعات أخرى، واختطفت المذهب الإنساني، والثلاثية المكونة من الفردية، والمساواة، والحرية، بالإضافة إلى فكرة الإحسان الخيري الذي يُنظر إليه بوصفه فضيلة مسيحية على وجه الخصوص. وعلى كل حال، ليس هناك اتفاق عام على ما يكوِّن الحياة الفاضلة في الغرب، ولذلك سوف تبدو هذه المعالجة بالضرورة معالجة جدلية. وقد اخترت بعضاً من أبرز الصفات التي يجري الكلام عنها والتي يدعيها الغرب لنفسه. وبالرغم من ذلك، فجميع هذه الفِكَر الغربية حول فرادته التي لا نظير لها تحتاج إلى تحديد تحديداً جذرياً جداً.

وفي دراسة الفضائل المدعاة من الغرب، يجب أن تكون «العقلانية» في جملة الفضائل بشكل واضح. وأنا لا أفعل ذلك هنا لأنني عالجت الموضوع مطولاً في كتاب: الشرق في الغرب (1996)، ومثل ذلك فعل أيضاً كثيرون آخرون. ورأى بعض الكتاب المجتمعات الشرقية مجتمعات تفتقر إلى العقلانية بشكل كامل، وهي فكرة تم تحديها (بالنسبة إلى إفريقية) في كتاب إيفانز ـ بريتشارد: صنعة السحر، والكهان الوسطاء للوحي*، والشعوذة بين الأزاند (1937). وسعى آخرون إلى تمييز شكل غربي من العقلانية جاء عن عقلانية أسبق، كما سبق أن فعل بعضهم في حال الرأسمالية. الاختلافات موجودة طبعاً وخصوصاً، مثلما جادلت، بين «المنطق» الذي طورته المجتمعات المتعلمة، وهو في الغالب من نوع أكاديمي رسمي، وبين عمليات التعليل العقلي المتتابع في الثقافات الشفهية المحضة. ومع ذلك، ففكرة أن الغرب وحده يمتلك العقلانية أو هو وحده الذي يستطيع أن يعلل منطقياً، هي فكرة غير مقبولة بأجمعها لتكون رواية للحاضر أو لحالة شؤون الماضي.

المذهب الإنساني

ومع ذلك، تفترض فكرة المحافظين (whig) عن التاريخ تقدماً ثابتاً لا في العقلانية فقط وإنما في الممارسة وفي قيم الحياة الإنسانية أيضاً، وهي تميل نحو بروز المزيد من الأهداف والإنجازات «الإنسانية». وقد صنعت مستوياتُ المعيشة، والتقانة، والعلم، كلُّها حركة ثابتة تتجه قدماً، لقد صنعت «تقدماً». ويُعتَقد عموماً أن تحولاً مشابهاً يمكن أن يوجد في القيم. ويكتب عالم الاجتماع نوربرت إلياس، كما سبق أن رأينا، عن بروز «العملية التمدينية» في زمن عصر النهضة الأوروبية، وهو يناقش قيماً معينة تبدو أي حركة موجهة فيما يختص بهذه القيم حركة أكثر عرضة للشك والتساؤل.

أولاً وقبل كل شيء، ما الذي نفهمه من المذهب الإنساني؟ إننا نستخدم هذه الكلمة في عدد من الاستعمالات، فأحياناً نستخدمها من أجل «إنسانية المسيح» وأحياناً من أجل الدين العلماني للإنسانية، وفي أحايين أخرى من أجل أعمال أولئك العلماء في عصر النهضة الذين وهبوا طاقاتهم لدراسة الكلاسيكيات الإغريقية والرومانية، وبكلمات أخرى من أجل التقليد «الوثني» بوصفه متميزاً عن التقليد المسيحي الذي

* ليس المقصود بالوحي هنا هو ما يتلقاه الأنبياء من الله.

حاول طويلاً أن يضع الكلاسيكيات الوثنية جانباً. واليوم تميل الكلمة إلى الإشارة إلى «القيم الإنسانية»، التي وصلت تقريباً إلى أن تُعرَّف بأنها الحقوق الإنسانية وأحياناً تشير الكلمة إلى المداخل العلمانية لا الدينية إضافة إلى الفصل بين السلطة السياسية والحجية الدينية. وتؤخذ هذه الحقوق أحياناً بوصفها قضية مسلماً بها ولكنها بالتأكيد تحتاج إلى أن تكون محدَّدة (أيُّ بشرٍ، وفي أي مرحلة، وفي أي سياق؟ وإذا كانت حقوقاً فمن الذي عليه الواجبات المتلازمة معها؟).

المذهب الإنساني والعلمنة

يتعقب الأوروبيون غالباً عدداً مما يعدونه قيماً مركزية معاصرة ليعودوا بها في تعقبهم لها إلى الوراء لا إلى المرحلة الكلاسيكية فقط، وإنما بشكل أحدث، إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر. ويُعتقد أن تلك القيم تشتمل على التسامح[1]، ومن هنا جاءت تعددية الاعتقاد، والعلمانية. وتعتبر العلمانية مفتاحاً للتطور الفكري بالنظر إلى أنها حررت التفكير حول الكون من قيود عقيدة الكنيسة. وكان أحد أهداف التحديث هو فصل مجال الكنيسة عن مجال النشاط الفكري بشكل أكثر عموماً، وفصل العلم (بالمعنى الواسع للمعرفة) في جهة واللاهوت في الجهة الأخرى، وهو ما يماثل الفصل على المستوى السياسي بين الكنيسة والدولة. وتُفسَّر العلمنة لا بوصفها تركاً للمعتقد الديني وإنما بوصفها قصراً «للدين» وفي الحقيقة أن بيترارك، وهو أحد قادة النهضة الإيطالية، رأى إحياء المرحلة الكلاسيكية معززاً للرسالة المسيحية، ولكن ذلك الإحياء بالنسبة إلى الكثيرين عنى علمنة العديد من مجالات النشاط الاجتماعي.

وما يحدد ذلك المجال المناسب هو قضية محل نزاع وتتغير المعايير فيه باستمرار. فقد صرح المسيح أن على أتباعه أن يؤدوا إلى قيصر ما هو لقيصر. وتلك الوصية

---

(1) المفكرون الأحرار مثل بيل في الثمانينيات من 1680 اتخذوا الصين مثالاً للتسامح الديني. وكان لوك وليبنتيز ووليام تمبل متأثرين تأثراً مساوياً. وامتدح فولتير كذلك تسامحهم ورأى شرف السكان ورفاهيتهم محميين بالقانون المطبق في كل أنحاء الإمبراطورية. وعزا الطبيعة المعقولة لحكومتهم إلى غياب الحكم الثيوقراطي. (بلو 1999: 64، 89).

لم تمنع الكثيرين من المسيحيين من الإصرار على أن السياسة يجب أن تدار وفقاً للمبادئ المسيحية وبالروح نفسها. ومع سقوط روما صارت الإمبراطورية الرومانية هي الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وكان البابا والمعتقدات الكاثوليكية العامل المسيطر في السياسة للعديد من الدول. ومع مجيء الإصلاح الديني كان هنري الثامن ما زال ملكاً، ونتيجة لذلك كان هو حامي الإيمان، مثلما بقي أحفاده حتى هذا اليوم. وفوق ذلك هناك عدد من السياسيين الأوروبيين المعاصرين الذين يرغبون في تعريف أوروبة بأنها قارة مسيحية وبذلك يقرنون الكيان السياسي والدين، كما هو شائع في الإسلام.

ذلك المظهر من التنوير، والتشديد على رؤية علمانية للعالم، كان مظهراً جيداً للعلم بلا ريب. فكّر في غاليليو في أثناء عصر النهضة. وفكّر في حوارات هكسلي مع الأسقف ويلبرفورس حول الداروينية في منتصف القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فليست كل أوروبة، وليس كل الأفراد، كانوا جميعاً متأثرين تأثراً متساوياً بتلك الحركة. فالعديد من الناس ظلوا ملتزمين بما اعتقد العلمانيون أنه أفكار أصولية. وترافقت العلمانية مع تجريد العديد من الكنائس من الدعم الحكومي، ومع مصادرة ممتلكات الكنيسة، ومع علمنة المدارس الدينية، ومع نقص في الحضور إلى الكنيسة، ومع تضاؤل استخدام الصلاة. ولكن في معظم السياسيين، وفي معظم الحكام، وفي معظم البلدان ما زال الجميع ينحنون نحو الدين السائد، ولو أن ذلك يتحول إلى أمر عرفي شكلي على نحو متزايد.

ما كنا سنصل أبداً إلى حالة يجب فيها أن يحدث تنوير بهذا المعنى، لو لم يكن قد تم تحويلنا إلى دين منفرد، ومهيمن، وتوحيدي. لقد حاول ذلك الدين، في أوروبة، أن ينظم طريقة حياة الناس في شكل متطرف جداً. ففي كل قرية أنشئت كنيسة عالية التكلفة، وعُين لها قيم، وأقيمت فيها الطقوس الدينية، وأقيمت الاحتفالات بالمواليد، وبالزواجات، وبالأموات. وحضر الفلاحون في أيام الآحاد واستمعوا إلى مواعظ طويلة تطرح للنظر الموضوعات الدينية، والقيم الدينية، والحقوق الدينية. وما كان يوجد إلا القليل من الحيز الكافي لما هو علماني.

قابل الحالة التي كانت في الصين في وقت أسبق. فالتقليد الديني لم يكن له لاعب مسيطر. وتم الحصول على تعددية أكبر. وفي الحقيقة تابعت الكونفوشيوسية، في الوقت الذي لم تكن فيه غريبة عن الأخلاق، مدخلاً علمانياً، رافضة التفسيرات الغيبية. لقد وفرت مجموعة معتقدات بديلة لعبادة الأسلاف، وللأماكن المقدسة المحلية، وللبوذية. ومع هذه التعددية، نادراً ما كانت الحاجة تدعو إلى تنوير يشجع حرية العلمنة. لقد تابع العلم مساره بثبات وورث حداً أدنى من النزاع مع المعتقدات الدينية. ولا يبدو أنه خبر نفس التحولات الجذرية الراديكالية مثلما حدث في أوروبة أو في الشرق الأدنى تحت أنظمة حكم توحيدية الدين. وتحت الكونفوشيوسية الجديدة، على سبيل المثال، كانت التعددية والعلمنة قد وجدتا من قبلُ بقدر كبير نوعاً ما، وعلى نحو كاف ليسمح بتطور العلم ووجهات النظر البديلة. والتشابهات المتوازية بين الصين والمذهب الإنساني في عصر النهضة ملحوظة مؤثرة، ومن جملتها التشديد على الأخلاق والأدب، والعودة إلى الكلاسيكيات، والاهتمام بتحرير النصوص، والإيمان بأن التعليم العام «الرحيم» أفضل من التدريب التخصصي للذي يعمل مديراً[2].

وفي الحقيقة، أن كمية كبيرة من العمل في الميادين العلمية قد تم تنفيذه في الصين، كما أبان ذلك نيدهام في سلسلته الجليلة (التي نوقشت في الفصل الخامس)[3]. ويقترح إلفين أن الموقف العلماني الذي ميز الصين قد تشدد نوعاً ما فيما بعد وأن الموقف العقلي للنخبة يُظهر حركة شبيهة نحو التحرر من وهم العالم في الصين الإمبراطورية المتأخرة، أي، كان هناك «اتجاه نحو رؤية تنيّنات ومعجزات أقل، وهو لا يختلف عن زوال الوهم الذي بدأ بالانتشار عبر أوروبة التنوير»[4]. وقد زعموا أيضاً أن الإيمان بالبوذية له بعض النتائج من نفس النوع بسبب رفضها المحدد للغيبيات. تلك الملامح لم تكن مطلقاً نتيجة للتأثير الأوروبي.

طبعاً، إن التقاليد التوحيدية الدينية سمحت لبعض العلم والتقانة أن يتطور، وذلك بالضبط مثلما أعاق تعدد الآلهة بعضهما. وهنا أيضاً نحتاج إلى الشبكة لا إلى

(2) أنا مدين بهذا التعقيب الأخير لبيتر بيرك.

(3) نيدهام 1954.

(4) إلفين 2004: 11.

المعارضــة القاطعة. وكان ذلك يصدق مع الإسلام، على الرغم من الكلمات المروية عن الخليفة عمر (ر) الذي صرح قائلاً: «إذا كان ما هو مكتوب [في الكتب الباقية في مكتبة الإسكندرية] يوافق كتاب الله، فهي ليست مطلوبة، وإذا كان يختلف، فهي غير مرغوبــة. ولذلك دمروها»*[5]. وبالرغم مــن ذلك فإن تقاليد البحث في اليونان قد تم البناء فوقها وسُــجلت إنجازات جليلة الشــأن. وفي أوروبة كانت مناطق كثيرة قد تأثرت بالمعرفة الإســلامية، وخصوصــاً الطب، والرياضيات، والفلك، التي ساعدت في الاتجاه نحو نوع من عصــر النهضة المبكرة. والنهضــة الإيطالية الرئيسة نفسها أيضــاً رأت حركــة نحو العلمنة، وهــو ما دعاه ويبر زوال وهم العالم، وخصوصــاً في الفنون. وفي متابعتها للسوابق الكلاسيكية في النهضة فإن الفنون التشكيلية والمسرح حررت نفســها من العديد من القيود الســابقة، وكانت النتيجة أن الموضــوعات غير الدينية صــارت هي السائدة. والموسيقى أيضاً طورت أشكالها العلمانية عند مستوى الثقافة العالية.

واستخدمت كلمة « المذهب الإنساني»أحياناً بمعنى العلماني لتميز مراحل معينة في التقاليد الأخرى، غير المسيحية. ويتحدث زفراني عن أطوار من «المذهب الإنساني» في الثقافات الإســلامية في الأندلس والشرق الأدنى، حين لم يكرس العلماء كل انتباههم للقضــايا الدينية ولكنهم بحثوا أيضاً في «العلوم» وفي «الفنون». وهو يرى الشيء نفسه يحدث من وقت إلى آخر تحت اليهودية. ومرة أخرى لم تشتمل هذه المراحل على رفض المعتقدات الدينية بل اشتملت بالأحرى على احتوائها في مجال أكثر تحديداً.

وعلى كل حال، فالمذهب الإنساني حتى هذا اليوم، لم يحمل كل ما كان قبْلَه. فليس هنــاك مســار وحيد الطريق من التنويــر. ففي حين كان العديدون مــن القادة الأوائل

* من المؤسف أن يتورط باحث كبير مثل هذا الكاتب في الإسهام في إيراد هذه الفرية الخبيثة عن المسلمين عموماً وعن الخليفة الراشد عمر خصوصاً، على الرغم من أن كل الدلائل التي ساقها كبار الباحثين والمؤرخين تؤكد أن مكتبة الإسكندرية حرقت قبل الفتح الإسلامي وأن المسلمين حافظوا على تراث النصرانية واليهودية وغيرهما في كل بلاد وصلها فتحهم. راجع المادة في الموسوعة البريطانية. (المترجم)

(5) بارنيز 2002: 74.

للدول المستقلة حديثاً علمانيين، توقف ذلك الوضع عن أن يكون هو الحالة السائدة، ففي الهند على سبيل المثال، وفي الشرق الأدنى بالتأكيد، قد «غُيِّرت» أو هُدِّدت أنظمة الحكم العلمانية. لقد وجِّهت إلى العلمانية ضربة في الشرق الأدنى بفعل التدخل الخارجي الذي يهدد الدين المحلي. وكان لمصر صعوباتها مع الإخوان المسلمين، مثلما كان للبلدان الأخرى مع جماعات إسلامية مختلفة. وإلى حد ما كانت هذه الحركة رفضاً للمذهب الإنساني، وتحولاً نحو الأصولية، وذلك إلى درجة ما للتعويض عن التهديدات السياسية. وعلى كل حال يجب أن تؤخذ على محمل الجد في الشيشان، وفي إيرلندا، وفي الفليبين، وفي كوجارات وفي العديد من الأماكن الأخرى التي صار فيها الانتماء الديني ذا أهمية مركزية في سياق اجتماعي وسياسي أوسع. وفي الحقيقة، يستمر الغرب أيضاً في تصدير آلاف عديدة من البعثات التبشيرية إلى جميع أجزاء الكرة الأرضية، وبعضها يقاوم تفكير ما بعد التنوير مقاومة قوية، لا في العلاقة مع العلمنة فحسب على وجه العموم بل في العلاقة مع عقائد النشوء والارتقاء، والتناسل من أصل واحد، واستخدام موانع الحمل، والإجهاض، وفي العلاقة مع طرق أخرى عديدة. ومثل هذه المقاومة تطبع نسبة مئوية من السكان من كل البلدان حتى من أكثر الدول الرأسمالية تقدماً.

المذهب الإنساني، والقيم الإنسانية، والتغريب: البلاغة والممارسة

ناقشت في الفصل الأخير إسهام المذهب الإنساني في العملية التعليمية، في سياق أوروبي بشكل رئيسي. ولكننا نحتاج أيضاً إلى أن ننظر لا إلى مرحلة محددة فقط بل إلى الطريقة التي كان المفهوم قد تماهى بها مع الغرب بوصفه «قيمة إنسانية». من الواضح أن المذهب الإنساني سواء بوصفه احترام «القيم الإنسانية» أو بوصفه التزاماً بما هو علماني، ليس اختراعاً حديثاً من المجتمعات «الحديثة» أو الغربية. إن القيم الإنسانية تختلف اختلافاً واضحاً وفقاً للإنسانية ذات العلاقة، ولكن بعض القيم واسعة الانتشار، وعلى سبيل المثال، الأفكار عن العدالة التوزيعية، وعن التبادلية، وعن التعايش السلمي، وعن الخصوبة، وعن الرفاهية، بل عن شكل ما من التمثيل في الحكومة أو في التدرجات الهرمية الأخرى للسلطة، التي تُعد «الديمقراطية»، كما تفسر

في الغـرب، تنويعاً واحداً منها. والمجتمعات الحديثة أيضـاً تعد علمية أكثر، وعلمانية أكـثر، في مواقفها، ولكن كما أشـار عالم علم الإنسـان مالينوفسـكي[6]، فإن المدخل «العلمي»، أو التقاني، أو الذرائعي واسع الانتشار وقد يتعايش مع المواقف الدينية، أي، مع مدخل يشتمل على الإيمان بالغيبيات (في تعريف ئي.بي. تايلر). ونحن نجد درجة من اللاأدرية في كل الثقافات حتى في الثقافات الشفوية منها. وفي المجتمعات المتعلمة قد ينجِز ذلك الشـك تعبيراً مكتوباً بوصـفه عقيدة ولكنه موجود أيضـاً في الثقافات الشـفوية بوصـفه عنصـراً واحداً من رؤية الثقافات للعالم، مثلما حاولت أنا أن أبين عملياً مع النسخ المتعددة التي سجلتها من التلاوة الطويلة من رابطة الباغر (Bagre) من شـعب لوداغا في غانا الشـمالية[7]. وفيما يدعى المجتمعات التقليدية نفسها، فما كل شـخص يؤمن بكل شـيء، وفي الحقيقة أن العديد من الأساطير تتضمن قدراً من عدم الإيمان.

ولكـن كل فكـرة الحكم الاسـتعماري الأوروبي في الكثير من أجـزاء العالم كانت اسـتعماراً منهمكاً في مهمة «أنسـنة» البرامج التعليمية، وهـي غالباً في أيدي هيئات دينيـة ممـن كان لديهم غايات تعليمية حقيقيـة ولكنهم رأوا دورهم دوراً لتنصـير السـكان، وللتخلص مـن الممارسـات المحليـة وإدخال المعايـير الأوروبيـة. في هذا المشـروع لعب تعليم الكلاسيكيات في الغالب دوراً مهماً عند المستوى الثانوي، وكانت دائمـاً هي كلاسـيكيات المرحلة الكلاسـيكية الأوروبية، وهي التي تصـوروها حليفة للمسيحية (كما أصـر بيترارك) وغرساً في أذهان الناس لأسلوب حياة مرتكز على القيم المسـتمدة من المذهب الإنسـاني. وقوبلت هذه الجهود بقدر كبير من النجاح. فبعض أفضـل المعلمـين الأوروبيين في مدارسـ ثانوية معينة مختـارة كانوا مدرَّبين في الكلاسـيكيات في نفس الوقت الذي كانوا فيه يلتزمون بالمسـيحية. وشـجع هؤلاء المعلمون أفضل طلابهم على اتباع خطواتهم، ومما له مغزى، بعد الإعداد التدريجي لاستقلال غانا في العام 1947، حين تأسست جامعة في دولة غانا في غرب إفريقية،

(6) مالينوفسكي 1948.
(7) غودي 1972 ب.

وهي أول أراض مستعمرة في إفريقية تنال استقلالها، أن أول قسم في الجامعة تتم أفرقة العاملين فيه بشكل كامل هو قسم الكلاسيكيات. وبدأ رئيس القسم لا ترجمة النصوص الإغريقية إلى لغته المحلية وحسب وإنما استمر ليصير أول رئيس غاني للجامعة وليصير لاحقاً رئيس جامعة الأمم المتحدة في طوكيو. على هذا المثال كانت القوة التي وفرتها الكلاسيكيات و«الإنسانيات».!

مع اختفاء الاستعمار ربط بعض السياسيين ظهور «المذهب الإنساني» بعملية العولمة التي يُنظَر إليها أيضاً بوصفها عملية تغريب. وكان أحد الإسهامات الواسعة الانتشار لمثل هذه النتيجة هو الحركة من أجل الاستقلال التي امتدت في كل أنحاء العالم بعد الحرب العالمية الثانية. وكان العديدون من أوائل قادة الأمم الجديدة ذوي الميل العلماني ـــ كانوا أفراداً متعلمين تعليماً جيداً من أمثال نهرو في الهند، ونكروما في غانا (الأول من القادة الجدد في جنوب الصحراء)، وكينياتا في كينيا، ونيريري في تنزانيا، وناصر في مصر. لقد عارضوا القوى الغربية الاستعمارية ونالوا استقلالهم (حُريتهم»)، وتبنّوا شعارات خصومهم المثقلة بالقيم في عملية نوالهم للاستقلال والحرية. وأنا أتذكر جيداً مظاهرة حدثت في مطالع الخميسنيات من 1950 في بلدة بوبو ـ ديولاسو في الأراضي المستعمرة الفرنسية من فولتا العليا (وهي الآن بوركينا فاسو) وفي تلك المظاهرة كان حشد منظم من العمال الأفارقة المحاطين بالشرطة الفرنسية يتظاهرون، وهم يحملون رايات تنادي بطلب «الحرية، والمساواة، والإخاء».

وكانت هذه الحركات قد لقيت الدعم من القوى الغربية ومن الأمم المتحدة باسم الحرية والديمقراطية، والتعبير عن إرادة الشعب. ويميل المعلقون والسياسيون إلى رؤية القيم المرتبطة بهذه الحركات، مثل الاحترام لكرامة الإنسان، بوصفها قيماً مستوردة إلى مجتمعات افتقرت إليها سابقاً. وفي نفس الوقت فإن هذه الهيئات الخارجية، مثل أي هيئة أخرى، تفشل في الغالب أن تعيش وفقاً لمعاييرها التي تعلنها هي. وعلى سبيل المثال كانت الولايات المتحدة الأمريكية أيضاً مهتمة في تعزيز جدول عملها الذي كان يمليه في جزء منه استهلاكها الضخم للنفط، ورغبتها في حماية

«طريق الحياة» الخاص بها، وحماية «الرأسـمالية» ضد التوسع السوفيتي الممكن، ولو كان هذا التوسـع الأخير قد تحقق بحكم الأغلبية. والشـرق الأدنى بشكل خاص عانى من هذه الحرب الباردة ومن المساعدة الممنوحة إلى أنظمة الحكم التي ساندت بعضاً مـن هذه الأهـداف الأمريكيـة. وفي أثناء عملية احتـواء الولايات المتحـدة الأمريكية للشيوعية وتأمين نفطها[8].

ونحن نواجه باستمرار تصـريحات عن القيم «الإنسانية» الشاملة من السياسيين ومـن الأفراد على حد سـواء، ومع ذلك نواجـه خرقها الثابت في مواقـف معينة. خذ مثالين معاصـرين. في اتفاقية جنيف وضـعت قواعد صارمة بشـأن معاملة المحاربين والمدنيـين المأسـورين في الحـرب. وحديثاً نقلت القـوات الأمريكيـة وحلفاؤها الذين غزوا أفغانسـتان والعراق عدداً من الأسرى إلى خليج غوانتانامو في كوبا الذي تمتلك فيه الولايات المتحدة قاعدة أرضـية مسـتثناة من الخضـوع للقضـاء القانوني المحلي واحتفظـت بهـم هناك في ظـروف مخيفة. وبعد التصـريح بأن هؤلاء المسـاجين من الجنسـيات المختلفـة لا يمكن أن يعتبروا سـجناء حرب وأن القاعـدة الكوبية لم تكن أرضـاً أمريكية، فإن نزلاء السـجن حرموا من الحقوق الدولية الكاملة أو في الحقيقة حرمـوا مـن كل الحقوق حتى من تلـك الممنوحة بموجب القانـون الأمريكي. وبكلمات أخرى فقد حرموا من «الحرية»، ومن حق الوصول إلى المحامين، وحرموا من «حقوقهم الإنسانية» عموماً، وهي حالة شجبتها الأمم المتحدة فيما بعد[9]. وحدث تناقض آخر بعد القبض على صـدام حسـين في 13 كانون أول/ديسمبر 2003 بعد أن قد أُمسك به مختبئاً «مثل جرذ»، بحسـب ما قاله واحد من المتحدثين باسم التحالف. وعلى الرغم من احتجاجاتهم السابقة ضد عرض أسراهم على شاشة التلفاز، وأنها تُعد مناقضة

(8) سيكال 2003: 67.

(9) يجب علي أن أقر أنني بعد أن كانت هذه الحقوق قد احترمت إلى حد كبير حين كنت أسير حرب لدى الفاشيين في إيطاليا ولدى النازيين في ألمانيا، أشعر شعوراً قوياً في هذه القضية. من الواضح في تلك البلدان أن أسوأ الأشياء حدثت للسجناء السياسيين.

لاتفاقية جنيف، فإن الصور أظهرت الحاكم السابق، وهو الذي كان بوصفه القائد العام للقوات المسلحة يمتلك الحق في أن يعامل معاملة أسير حرب، أظهرته وشعره يفتش فيه عن القمل، وفمه يفتح من أجل التفتيش التفصيلي، ولا شك أن ذلك جرى بحثاً عن أشياء مخبوءة. مثل هذه الصور خرقت بلا ريب اتفاقية جنيف بشأن الإهانة العلنية للسجناء.

والمثال الثاني له علاقة بالقصف الحديث لتكريت بالقنابل (ولبلدات أخرى) في رد فعل على موت الجنود الأمريكيين في الجوار، وذلك بعد بضعة شهور من إعلان الرئيس بوش نهاية العمليات الحربية. مثل هذا العقاب الجماعي، من النوع الذي تنفذه غالباً القوات الإسرائيلية في المجتمعات الفلسطينية التي تقع تحت سيطرتها، هو بالضبط ما احتج ضده الحلفاء وتصرفوا ضده في الحرب العالمية الثانية حين أخذت القوات الألمانية عملاً جماعياً ضد القرى والمجتمعات بعد أن وقعت تلك القوات تحت الهجوم، على سبيل المثال، في كهوف الآردينتين في إيطاليا أو في قرية أورادور في فرنسا. تلك الأفعال كانت تعتبر جرائم حرب وأدت إلى العقاب الدولي.

ومجمل القول، لقد وضع الغرب مزاعم امتلاكه لمجموعة من القيم المتركزة حول مفهوم المذهب الإنساني والسلوك الرحيم. وفي الوقت الذي وجدت فيه بلا ريب بعض التغييرات، مع مرور الزمان، يمكن أن توصف على هذا النحو، فإن كل المجتمعات تمتلك معايير لما تعتبره هذه المجتمعات رحيماً. وتصاغ هذه أحياناً بتعابير شمولية، من مثل «لا تقتل». ولكن مثل هذه المقولات هي في الغالب خطابية بلاغية وتنطبق على جماعات معينة فقط، ولا تنطبق على «الآخر»، العدو، الإرهابي، الخائن. ذلك واضح جداً في زمن الحرب الذي يجري فيه في الغالب قمع مثل هذه القيم الواسعة الانتشار أو قلبها رأساً على عقب، على الرغم من أفضل الجهود التي تبذلها الهيئات مثل الصليب الأحمر الدولي لضمان صيانة هذه القيم في العالم المعاصر.

الديمقراطية

أحد الملامح الرئيسة من «المذاهب الإنسانية البارزة» مجدداً هو «الديمقراطية» التي كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأفكار «الحرية»، و«المساواة»، والمشاركة المدنية

و«حقوق الإنسـان». من الواضـح، بالقـدر الذي تذهـب إليه الحكومـة التمثيلية، أنه كان هنـاك بعض الحركة العامة المتجهة نحو مشـاركة جديـدة في العديد من أجزاء العـالم على مـدى القرون الحديثة. ولكن تلك الحركة يجـب أن يُنظر إليها من خلال منظور. فالجماعات الأولى كانت قد امتلكت بالتأكيد مشاركة مباشرة أكثر. أما اليوم فالقضـايا قد صارت أكثر تعقيداً. فالمشـاركة الكبرى في التصويت صارت مصحوبة بمشاركة عملية أقل في مجالات أخرى لأن الحكومة التي يشارك فيها بنو البشر صارت أكثر تعقيداً، وأكثر بعداً، وتضم عدداً أكبر من الناس. وذلك يعني تحويل السياسيين إلى الاحترافية المهنية على نحو أكبر ويعني تمثيلاً مباشراً أقل.

وتظهر مشكلة أوسع حين يُنظر إلى الديمقراطية اليوم بوصفها قيمة شاملة يُعتبر العالم الغربي المعاصر الحاميَ الأول لها وهو النموذج الوحيد. ولكن أهو كذلك؟ دعني أبدأ باقتراح أن الإجراءات الديمقراطية يجب أن يُنظر إليها نظرة تأخذ السياق بعين الاعتبار، ويُنظر إليها في علاقتها مع مؤسسـات محددة. لقد سـمعت أعضـاء في قوة العمل المعاصـرة يجادلون في أنه لا توجد ديمقراطية في مكان العمل. وبالتأكيد هناك قـدر محدود فقط في مؤسسـات المعرفة. ولكن قـارن مكان العمل المعاصـر مع مكان العمل الموجود تحت ظروف الزراعة البسـيطة. رأى صـديقي الغاني الذي اصطحبته لزيـارة مصـنع محلي في إنجلترا رأى النسـاء واقفات في صـف على منضـدة، وهن يطبعن الوقت من «سـاعة» عنـد دخولهن وخروجهن من مكان العمل. وسـألني بلغته الخاصة «هل هن من الرقيق؟» إن عمله في الحقول كان من نوع «حر» أكثر، لم يتضمن علاقات تقوم على السلطة.

في اليونان القديمة، كان مفهوم الديمقراطية يشير إلى «حكم الشعب»، ووقف هذا الحكم في معارضـة الحكومة المطلقة السيادة أو في معارضة حكم «الاستبداد» أيضاً. وكانت إرادة الشـعب تتقـرر بالانتخابات، ولكـن الانتخابات كانت محـدودة بالذكور «الأحرار»، واسـتبعد منها الأرقاء، والنسـاء، والغرباء المقيمون. وهكذا ففي السـياق السياسـي كانت الديمقراطية في أوروبة في الماضـي محدودة مراراً أيضاً. واليوم، في ما يُنظر إليها بوصـفها «الديمقراطية التامة»، يملك كل رجل وكل امرأة صوتاً مفرداً

وتحــدث الانتخابات في مراحل منتظمــة، تحكمية. هنـاك «تفريــد» للتمثيل، أي جعله فرديــاً، علــى الرغم مــن أن البحث يُظهِر أن الــزوج والزوجة يميلان إلى التصــويت بالطريقة نفسـها ولكن لم يبق ذلك بصفته لكل أهل الدار أو سلسلة النسب. وفي هذا الشكل تكون ممارسة الديمقراطية جديدة. في بريطانيا، كان التصويت قد وسِّع فقط في العام 1832 ليشـمل أرباب الأسـر، في حين أن النساء لم يحققن حق التصويت إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، وفي فرنسا في وقت أكثر تأخيراً في ما بعد. وفي الولايات المتحدة نفسها، التي يفترض أنها خلاصة الديمقراطية الحديثة في عيني دو توكبفيل، دعــا جورج واشـنطون إلى حصــر المشــاركة في الانتخابــات «بالســادة» البيض، أي، بمالكي الأراضــي وخريجي الكليات الجامعية. وفي كل حالة كان هناك في وقت أسـبق من ذلك حق اقتراع محدود تحديداً شـديداً. واسـتخدام صـندوق الاقتراع والانتقاء التي يستلزمه هو أمر معتمد على الرأي القائل إن الاختيار حر ولا يعتريه الإرباك، وفي البداية رفض اليسار الفرنسي حق تصويت النساء في الانتخابات العمومية على أساس أن النساء سيكن ميالات جداً إلى التصويت كما يوجههن رجال الدين.

وإلى الآن هنــاك بعض المشـكلات الفنية بشــأن تفسـير الاختيــار، مثلما لوحظ ذلــك في انتخابات الولايات المتحــدة في ولاية فلوريدا في العام 2000، وحول سـؤال مم تتكون الأغلبية، على سـبيل المثال، والأغلبية البسـيطة أو الشاملة الكلية، وبعدد الأصوات أو بعدد الوحدات (الولايات)؟ وثانياً فإن القضية تتعقد أكثر بفعل مشكلة القســر، سـواء بتقديم الرِّشــا قبل الانتخابات كما كان في إنجلترا في القرن الثامن عشــر، أو بتقديم مكافآت بعد الانتخابات، وبالمدى الذي تشـكل فيه الوعود بالمنافع المسـتقبلية جزءاً من العملية الانتخابية نفسها. والاختلاف في الوصول إلى الدعاية العامة بسـبب السيطرة السياسـية على المذياع (كما في روسيا) أو بسبب السيطرة الاقتصــادية بواسطة المال (كما في الولايات المتحدة) هذا الاختلاف يستطيع أيضاً أن يحدد المدى الأمثل لحرية الاختيار.

في الغــرب، يُنظر الآن إلى الديمقراطية الانتخابية لا بوصــفها خياراً واحداً فقط مــن بــين عدد من نمــاذج التمثيل البديلــة، وإنما تعتبر شـكلاً من الحكومة مناسـب

لإدخاله في كل الأماكن وفي كل الأزمان[10]. وفي ذلك المعنى فقد أخذت شكل القيمة المعممة. وكان غرض القوى الغربية المعاصرة هو ترويج الديمقراطية والتخلص من أنظمة الحكم من مثل تلك التي كانت موجودة في الاتحاد السوفيتي أو في يوغوسلافيا التي لم تف بالمعايير، على الرغم من أن أنظمة الحكم تلك اعترضت على أن حرية الاختيار السياسي تلك لم تكن القيمة الوحيدة التي يجب أن تدرس. ولدى الاستقلال في إفريقية، أصر الحكام الاستعماريون على تسليم السلطة إلى حكومات منتخبة، وفقاً لما دعي بالتعابير البريطانية نموذج ويستمنستر، من أجل ضمان الموافقة العامة. وفي الحقيقة إن هذه الأشكال من الحكومة لم تستمر، وكما أشرت، كان ذلك في جزء منه بسبب أن الناس صوتوا وفق خطوط «قبلية» أو طائفية. وأُتبِعت الحكومات المنتخبة بحكم الحزب الواحد، الذي اعتُبر أساسياً من طرف الحكام ليعززوا الدولة الجديدة، وبعدئذ أُتبِعت بالانقلابات العسكرية بوصفها الطريقة الوحيدة لتغيير نظام حكم الحزب الواحد. وبالنسبة إلى دول جديدة عديدة، لم تكن المشكلة السياسية الرئيسية هي التحول نحو الديمقراطية وإنما هي تأسيس حكومة مركزية قوية تسيطر على بلاد لم تكن قد امتلكت مثل هذه الحكومة المركزية من قبل. ويبقى هذا صعباً جداً في الدولة التي تضم جماعات محددة بصفات أزلية قبلية أو دينية قد تمنع تأسيس حكومة «حزب» بالمعنى الغربي ولكنها لا تستبعد تلك الجماعات نفسها من أن يكون لها إجراءاتها التمثيلية («الديمقراطية») الخاصة بها.

كانت إسرائيل استثناء جزئياً في هذا التعاقب (مثلما كانت الهند وماليزيا أيضاً). وهي تُمتَدح بوصفها الدولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأدنى، على الرغم من أن ذلك الشكل من الحكومة لم يفعل أي شيء لمنع مراكمتها الضخمة للأسلحة وللقطع العسكرية للدفاع عن نفسها، ولتهديد الآخرين، فهذا البلد الصغير يمتلك اثنتي عشرة فرقة عسكرية، وسلاح طيران هو واحد من أضخم القوى الجوية في العالم، وأسلحة

(10) اعتراض واحد من الذين حاوروني في الإسكندرية على وصف الديمقراطية بأنها شكل من أشكال التمثيل، زاعماً أنها كانت (شكلاً من الثقافة). وعلى كل حال، فحتى في المواضع التي تستخدم فيها الإجراءات الانتخابية في المجال السياسي، فإنها نادراً ما تحصل على التمثيل في سياقات أخرى مثل التوظيف أو الأسرة.

نووية ممنوعة أو مستنكرة في القوى الأخرى. ولا منعت هذه الحكومة أيضاً الاختيار المتكرر للعسكريين السابقين ليقودوا حكومة مدنية (مثلما هو في الولايات المتحدة الأمريكية)، ولا هي تمنع حتى الآن من ارتكاب الفظائع الوحشية كالتي وقعت في القرية العربية دير ياسين، وفي مخيمي صبرا وشاتيلا في لبنان، أو في جنين، وهي أحدث، في الضفة الغربية. ومع ذلك، فبوضع إسرائيل في صنف «ديمقراطي»، فهي تقابل تلقائياً لمقارنتها مع حكومة الفلسطينيين «الفاسدة» المتسلطة، والذين يُنظر إليهم مثل معظم العرب الآخرين على أنهم لم يسبق لهم أبداً أن عرفوا «الديمقراطية الحقيقية».

مثل هذا التفضيل الذي لا لبس فيه لشكل واحد من الحكومة بغض النظر عن السياق هو تفضيل جديد. ففي اليونان القديمة، وفي روما أيضاً، على مرور الزمن كان هناك تغييرات كبيرة في نظام الحكم، وهي تغييرات تحولت بين «الديمقراطية» و«الاستبداد»، أو بين جمهورية وإمبراطورية، وذلك تماماً مثلما حدث في إفريقية منذ الاستقلال. بل في أوروبة نفسها، فلم يكن هناك رأي معتقد على نطاق واسع حتى القرن الثامن عشر، بل وبعد كذلك، يرى أن الديمقراطية كانت هي شكل الحكومة الوحيد المقبول. كان هناك تحولات من أنواع متنوعة، وليست بالضرورة ذات طبيعة عنيفة. واستُخدِمت القوة أحياناً. والتغيرات الجذرية الراديكالية في أشكال الحكومة كانت غير مسموح بها بالنسبة لتشكيلات اجتماعية سابقة. حدث تمرد ولكن لم تحدث الثورة، أي، إن الناس تمردوا كي يغيروا الأشخاص المفروضين عليهم إجبارياً لكن لا ليغيروا النظام الاجتماعي السياسي نفسه[11]. إن صحة تلك المقولة ليست واضحة دائماً. ففي العديد من مثل هذه المجتمعات، كان هناك تحولات في نمط الحكومة وفي الممثلين كذلك. وإنه لحق أن إطاحة كامل النظام وفقاً لخطة معدة كان نادراً في المجتمعات السابقة، وخصوصاً في مجتمعات قبل التعليم. ولكن كان هناك غالباً بعض الذبذبة لا داخل أنظمة الحكم المركزية فقط، وإنما بينها وبين تلك الأنظمة القبلية التي توصف بأنها تقسيمية، أو بين موقع السلطة في المركز أو في

(11) غلوكمان 1955.

المحيط. إن التغيير في طبيعة الحكومة كان مميزاً لأنظمة الحكم السابقة، حين كانت «الديمقراطية» واحدة فقط من الاحتمالات الممكنة.

حين نتحدث عن الإجراءات الديمقراطية، فنحن نفكر في الطرق التي يجب فيها أن يؤخذ رأي الشعب رسمياً بالحسبان. وهناك طرق كثيرة لفعل هذا. في الغرب، يستشار جمهور الناخبين بالاقتراع السري (المكتوب عادة) كل أربع سنوات، أو كل خمس، أو كل ست منها. فالعدد تحكمي. وهو حل وسط بين اختبار رأي الشعب وبين متابعة سياسة ثابتة على مدى مدة محددة. وبعضهم جادل في أن الجمهور يجب أن يستشار مرات متكررة أكثر، وخصوصاً في القضايا الكبيرة مثل إعلان حرب، الذي لا يحتاج في بريطانيا ولا إلى مجرد تصويت من البرلمان بسبب حكاية حق الامتياز الملكي (ومع ذلك فتبني عملة اليورو يحتاج). من الصعب أن نجادل في أننا نعيش في ديمقراطية (أي، تحت حكم الشعب) في الوقت الذي تستطيع فيه الحكومات أن تقرر مساراً كبيراً للعمل مثل الحرب ضد إرادة الأغلبية. ومن جهة أخرى، هل يجب أن نُحكَم باستفتاءات مستمرة واستطلاعات للرأي؟ أم أن الفوضى تثوي في ذلك الاتجاه؟ ويمكن للمرء أن يجادل في أن الديمقراطية تكون مضمونة فعلياً فقط بالقدرة على إعادة دعوة الممثلين حين يتوقفون عن أن يمثلوا، وتكون النتيجة أن إرادة الشعب تستطيع أن تتخلص من حكومة توشك أن تشتبك في حرب تقوم ضد رغبات أكثرية البلاد. لو كان هذا الاحتمال «الديمقراطي الصحيح» متوافراً، لكان عدد من الحكومات الأوروبية قد أُسقِط في بداية غزو العراق.

وعلى كل حال يمكن للمرء أن يجادل أيضاً في أن بعض البرامج الاجتماعية تحتاج إلى مرحلة أطول من أربع سنوات أو خمس سنوات للشروع فيها، ولذلك فإن نظام الحكم يجب أن يُختار لمدة أطول. وكان ذلك مراراً هو الزعم في إفريقية بعد الاستقلال، على سبيل المثال، حين حوَّلت بعض الحكومات المنتخبة نفسَها إلى أنظمة حكم الحزب الواحد. طبعاً ليس هناك من شيء لإيقاف حكومة عن كونها منتخبة لعدد من المرات المتتابعة لإقدارها على تنفيذ برامج أكثر اتساعاً، ولكن ماذا لو أن الناخبين أنفسهم «اختاروا» حكومة لتُختار لمدة أطول أو في الحقيقة لتُختار بصفة دائمة؟

إن الديمقراطيـة الحديثة تطرح فعلاً عدداً من المشـكلات على الجميع حتى على الديمقراطيين أنفسـهم. فهتلر كان قد انتخب من الشـعب الألماني وتابع ليحول نظام الحكم إلى دكتاتورية. والأحزاب الشـيوعية، أيضـاً، قد تكون انتخبت في المقام الأول ولكن لم يكن لديها أدنى تردد في إقامة «دكتاتورية البروليتاريا». فما هي الدكتاتورية المنتخبـة؟ إنها نظام حكم قد أجّل أو ترك الانتخابات «العادية» وقمع المعارضـة، على الرغم من أن النظام قد يستخدم الاستفتاءات. ولكن ماذا لو كان قد فعل ذلك برضا الأغلبية أو باختيارها؟ المشكلة بالنسبة إلى الديمقراطيين هي أن أنظمة حكم الحزب الواحد والأنظمة المشابهة لا تسمح بالتغيير الانتخابي.

والمشـكلة الأخـرى هي أن أنصـار الديمقراطية لا يسـمحون بأي نظـام آخر غير إجراءاتهـم المختـارة ليعتبروهـا «حكم الشـعب». ولكن مثـل هذا التشـاور يمكن أن يتضـمن اختيار قائد بالمناداة به لا بالتصـويت له. وبالإضافة إلى ذلك فإن إجراءات التصـويت نفسـها قد يُظن بها أنها تمثل إرادة الله لا إرادة الشعب، كما هي الحال في الانتخابـات في الفاتيـكان أو في كليات كيمبردج حيث تكون الأصـوات المعطاة لبابا أو لسـيد هي أصـوات مسجلة في الكنيسة الصـغيرة. والاختيار بين الأحزاب السياسية، وهـو الأمر الـذي ينطوي عليـه النظام الانتخابـي، لم يلق النجاح العظيـم في الكثير مـن بلـدان إفريقية، حيث تكون الـولاءات القبلية والمحلية ذات علاقـة أكبر، ولا لقي النجـاح في أجزاء أخرى من العالم، مثلما هي الحال في العراق، حيث تكون المعتقدات «الأصولية» فيها أو الهويات اللغوية مشمولة في الاختيار.

إذا كان تعبـير «ديمقراطية» يشـير إلى نوع الإجـراء الانتخابي المتكرر الذي تطور في أوروبة في القرن التاسـع عشـر على أبرز شـكل له، فهو إجراء يكوِّن شـكلاً واحداً ممكنـاً فقـط للتمثيل. ومعظم الأنظمة السياسـية للحكم من أي نـوع تمتلك نمطاً ما للتمثيـل. وربما يكون مـن الممكن أن نتخيـل بالمعنى المجرد نظام حكم متسـلط يكون حكماً فردياً مطلقاً على نحو كامل، ولكن إذا لم يكن هذا النظام يأخذ رغبات الشعب في الحسـبان بطريقـة ما، فإن أيامه سـتكون معدودة على الأرجـح، ولو كان تحت ما يدعى بالدكتاتوريات أو بالمسـتبدين. وعلى سبيل المثال، فقد لوحظ في الصين الأولى

أنه لا تشين* ولا وانغ مانغ** كانت تستحق على الأرجح شهرتها بالاستبداد، لقد كان لديهما عدد من نُظُم الضوابط والتعديلات للاحتراز من إساءة استعمال السلطة. والنصوص الكلاسيكية نفسها شكلت نظام ضبط على الحكومة، كما هي الحال مع كتابات كونفوشيوس، التي أشير إليها في الفصل الرابع. ونتيجة لذلك فإن النخبة المتعلمة وجدت نفسها في الغالب في معارضة نظام الحكم السائد(12).

هناك عدد من الحالات التي لم تر فيها الدولُ الحديثة الديمقراطيةَ بصفتها نظاماً مناسباً بشكل شامل، بما في ذلك في السياسة نفسها. ففي بعض الأجزاء من الولايات المتحدة، وحتى عهد حديث لم يكن السكان السود يمتلكون أي حق في التصويت في بلد كان فيه كل شخص غيرهم قد امتلك ذلك الحق. وقومياً أعطيت هذه الأقلية الجوهرية حق التصويت في نهاية المطاف. ولو كان هؤلاء السكان السود في أكثرية، لكان من المشكوك فيه أن يقوم السكان البيض بالموافقة طوعاً على هذا الحق. ولكان البلد قد بقي نظام حكم تمييز عنصري مثلما كان عليه الحال في جنوب إفريقية في السابق.

وفي فلسطين، مع اقتراب نهاية الانتداب البريطاني، اقترحت الحكومة حل الدولة الواحدة للمسألة اليهودية ـ العربية وحاولت أن تؤسس جمعية عمومية مستندة إلى مبادئ ديمقراطية ولكن السكان اليهود رفضوا هذا العرض لأنهم كانوا في الأقلية. ولكنهم فيما بعد، حين كان معظم العرب قد غادروا أو قد طردوا إلى الخارج في أرض إسرائيل المشكلة حديثاً، أسسوا «ديمقراطية» مع حقوق مخفضة لأولئك المسلمين الذين بقوا في بلادهم، واليوم فإن أولئك الذين سبق أن غادروا منعوا «حق العودة»، وهو الحق الذي كان اليهود أنفسهم قد نادوا به بصوت عال ولكنه في الحالة الحاضرة حق سيهدد أكثريتهم «الديمقراطية». وفي الدول المقسومة دينياً، أو «عرقياً»، أو جنسياً إثنياً، فإن الصوت الواحد «للرجل» الواحد ليس حلاً مقبولاً بالضرورة، فمبدأ الرجل الواحد، صوت واحد قد يقود إلى أكثرية دائمة أو إلى التطهير « الجنسي الإثني»، كما

* أسرة تشين من الصين حكمت من 221 قبل الميلاد إلى 206 قبل الميلاد (المترجم).

** وانغ مانغ سياسي صيني وإمبراطور (45 قبل الميلاد – 23 بعد الميلاد) (المترجم).

(12) نايلان 1999: 70، 80 ف ف.

هي الحال في قبرص. وفي كل مكان تجري فيه محاولة إقامة الديمقراطية الكاملة تحت هذه الظروف، فإن ذلك قد يخلق صراعاً من أجل زيادة التوالد السكاني من أجل كسب الأغلبية، كما يعتقد كثيرون من البروتستانت في إيرلندا الشمالية أن هذه هي الحالة مع الكاثوليك.

هل الديمقراطية، على سبيل المثال، هي الجواب للعراق المعاصر؟ يمكن للمرء أن يجادل أن عليه أن يختار «المشاركة في السلطة» مع المجتمعات الدينية والإثنية المقسمة تقسيماً شديداً، مثلما تم فعله حديثاً في إيرلندا الشمالية، وتكون النتيجة أن لا تكون هناك أغلبية دائمة لجماعة واحدة (الشيعة أو البروتستانت) على جماعة أخرى بل بالأحرى «ديمقراطية ائتلافية» توافقية، وهي مؤسسة مختلفة جداً. وفي اليونان القديمة، كان التصويت محدوداً يقتصر على المواطنين. وفكرة المواطنة، وهي مرتبطة في الغالب مع أنظمة الحكم الليبرالية بل الثورية أيضاً، قد تتضمن عملياً استبعاد صنف ضخم من غير المواطنين. وعبارة «أنا مواطن روماني» ينطوي على أن هناك مقيمين على نفس الأراضي لا يشاركون في حقوق مساوية، مثل المهاجرين الأتراك في ألمانيا حتى عهد قريب، أو أي مهاجر أو أي مقيم إقامة مؤقتة بالفعل في سويسرا أو في الهند، ولا يستطيع أن يشتري أرضاً أو بيتاً. المواطنة مفهوم استبعاد مثلما هو مفهوم اشتمال كذلك.

ولكن ضمن فكرة المواطنة نفسها، فإن الارتباط شبه الدائم للأغلبية، مع جماعة دينية محددة، على سبيل المثال، قد يعني الاستبعاد الفعال لجماعات مشابهة، أقل عدداً على أساس طويل الأمد. ولمواجهة عدم التوازن الدائم نسبياً والذي يستبعد عملياً التغيير في الأمد القصير للأصوات التي تعتمد عليها «الديمقراطية الكاملة»، قد يكون هناك لجوء، كما سبق أن رأينا، إلى تقاسم السلطة لضمان التمثيل (وبالتالي «النظام» الاجتماعي أو الموافقة من دون اعتراض). وهناك أيضاً أسلوب آخر «شبه ديمقراطي» هو «التمييز الإيجابي» الذي يعطي امتيازات إضافية، ربما في جمعية عمومية وطنية، وربما في التدريب، لجماعات أقلية معينة محرومة. وكان هذا الإجراء قد قُبِل للسود في الولايات المتحدة الأمريكية، وللنساء في أماكن أخرى تحت

ترتيبات «انتخابية» معينة، ولكن المثال الأول على المستوى القومي المعروف لي كان قد تم إدخاله من أجل «الطبقات المُدْرَجة» في الدستور الهندي في العام 1947 الذي كان قد كتبه إلى حد كبير الدكتور أمبيدكار، وهو نفسه من حيث الأصل ينتمي إلى طبقة المنبوذين، وشعر أن مجتمع طبقته لن ينال معاملة «عادلة» تحت حكومة هندوسية تتحكم فيها الطبقات الأخرى.

وعلى الرغم من هذه المشكلات، فإن المناخ اليوم رأى الديمقراطية تتحول إلى مفهوم مشحون بالقيمة إلى درجة كبيرة واعتبره مفهوماً يمتلك قابلية شاملة للتضييق. ولكن في الوقت الذي تعدُّ فيه الديمقراطية محل احترام كبير من الناحية الخطابية البلاغية ويُنظر إليها (خطأً) بوصفها اختراعاً للثقافات الأوروبية، فإن الممارسة مختلفة إلى حد ما، مع أن المرجع قد تغير. ففي حين كانت في الأصل تعني حكم الشعب، فإن المعنى قد ضاق وهو الآن يشير على نحو محدد تماماً إلى أنظمة الحكم التي تُنتخب فيها البرلمانات في كل أربع سنوات أو خمس سنوات بالاقتراع السري الشامل. ومع ذلك، فإن الفكرة قد صارت موضع تساؤل تحت بعض الظروف. فليست كل الانتخابات تعدُّ «ديمقراطية» من وجهة نظر الغرب. فتحت عرفات، كان لدى الفلسطينيين قائد منتخب عرض أن يخضع نفسه لإعادة الانتخاب. وفي 24 حزيران/يونيو 2003 اقترح الرئيس بوش رئيس الولايات المتحدة خطة سلام للشرق الأوسط، وكان أول بند فيها هو أن على الفلسطينيين أن ينتخبوا قائداً جديداً لأن عرفات كان ملطخاً بالإرهاب. ومثل ذلك أيضاً كان رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق بيغن طبعاً، وبعضهم يجادل في أن شارون مثله أيضاً. يمكن للمرء أن يأمل في مجيء قادة مختلفين في بلاد أجنبية، وأما أن يُطلب «الاستبدال» الديمقراطي لسياسيين منتخبين بوصفه شرطاً للمفاوضات (كما هي الحال مع حماس) فهذا موقف متغطرس حتى حد التطرف، وليس ديمقراطية قطعياً وإنما هو تعبير عن المطالب الديكتاتورية لقوة عالمية مهيمنة تعتبر التدخل في إدارة البلدان الأخرى مظهراً مشروعاً من سياستها الأجنبية. وفي الماضي القريب ساندت مثل هذه السياساتُ،

وإلى هذا اليوم لا تجد هذه السياسة إلا صعوبة قليلة في تحالفها مع ملكيات مركزية على نحو قوي.

وكان أحد الأعذار الكبيرة لغزو العراق هو أن نظام الحكم كان غير ديمقراطي، وفي الحقيقة كان نظام حكم ديكتاتوري وحشي. ولكن لا يوجد أي اتفاقية دولية عن طبيعة نوع الحكومة الذي يجب على البلاد أن تتبناه. وقبل الحرب العالمية الثانية جاءت إلى السلطة حكومتا كل من ألمانيا وإيطاليا نتيجة لانتخابات ديمقراطية. ولم يكن ذلك صحيحاً بالنسبة إلى إسبانية، ولكن الحلفاء لم يحاولوا أي محاولة لإطاحة فرانكو بعد الحرب، على الرغم من أنه وصل إلى السلطة نتيجة لانقلاب عسكري فاشيستي وحرب أهلية دموية. ومثل ذلك فعل العديد من الحكومات في إفريقية، وبعضها في أمريكا الجنوبية وفي أماكن أخرى (فيجي، على سبيل المثال). ومن ناحية أخرى، فإن وجود حكومة ديمقراطية في غرانادا الجزيرة الكاريبية لم يمنع الولايات المتحدة من غزوها، على الرغم من أن غرانادا كانت من بلاد الكومنولث المرتبطة مع أقرب حليف للولايات المتحدة.

إن «الديمقراطية» التي توجد في الوطن نادراً ما تطبق على نطاق عالمي. والممارسات الانتخابية تعمل على نحو مختلف جداً في اتخاذ القرار على مستوى دولي. ففي الجمعية العامة في الأمم المتحدة، يتم اختيار المبعوثين من قبل الحكومات وكل بعثة لها صوت واحد بغض النظر عن عدد السكان ـ حكومة واحدة، لا شخص واحد، لها صوت واحد. ومجلس الأمن بأعضائه الثمانية عشر يُنتخب من الجمعية العامة، مع استثناء خمسة أعضاء دائمين، وهي الأمم المنتصرة في الحرب العالمية الثانية، ولكل أمة منها حق النقض (الفيتو). إنه نظام «قانوني» أنشأه المنتصرون. وفي ذلك المجلس، لا أهمية لقرارات الأغلبية بسبب النقض. وفي أي حالة، قد تستخدم القوى المسيطرة، وعلى وجه الخصوص القوة العظمى الأولى، مواردها، عسكرياً، واقتصادياً، وثقافياً لتضغط على الآخرين ليصوتوا وفق الطريقة التي ترغبها تلك القوى، مستخدمة طرقاً يمكن أن تكون موضع إدانة في داخل البرلمان الوطني. وفي مثال حديث أرسل ممثلو عدد من البلدان الأوروبية، من جملتها بلغاريا ورومانيا،

رسالة إلى البيت الأبيض يوافقون فيها على خط الولايات المتحدة في العراق. ويبدو أن هؤلاء الممثلين يجتمعون بانتظام في واشنطن وهناك يسدي إليهم «النصيحة» مسؤول أمريكي سبق له أن عمل في الاستخبارات. لقد كان هو الذي كتب الرسالة نيابة عن الدول التي كانت في الوقت نفسه مرشحة للدخول في حلف الأطلسي، وكان يجب أن تأتي الموافقة على دخول تلك الدول من حكومة الولايات المتحدة[13].

وقد اتخذ أولئك الممثلون القرار في تقديم الدعم من دون أي تشاور مع شعوبهم الخاصة، وهي شعوب كانت بالتأكيد تقريباً سترفض تقديمه. والشيء نفسه يصدق على رئيس الوزراء البريطاني بلير الذي لم يشعر بأي التزام لمشاورة جمهور المنتخبين بشأن الحرب في العراق، نظراً إلى أنه قد قرر أن موقفه كان هو الموقف الصحيح، مهما قد يرى الآخرون. وذلك كان أيضاً موقف بوش. وزيادة على ذلك فإن أولئك الذين يأخذون خطأ بديلاً لا يدانون وحسب، فذلك متوقع، وإنما قد تتخذ ضدهم عقوبات من أنواع مختلفة. وقد صار مفهوماً أن الدول الأخرى إذا لم تشارك بدور لها في الحرب، فإنها لن تملك أي حق في اتخاذ القرارات بعد الحرب وهي القرارات التي كان من الواضح أنها ستتخذ لا من الأمم المتحدة وإنما من القوة العظمى وحلفائها. فروسيا، وفرنسا، والصين لن يكون لها أي حق في الوصول في المستقبل إلى العقود العراقية أو إلى نفط العراق (مثلما كانوا قد فعلوا تحت حكم صدام حسين)، وهو النفط الذي سيكون توزيعه في أيدي المنتصرين. كان «القانون» مُنتَجاً للحرب.

مثل هذه الإجراءات التمييزية لا تكاد تحترم الحق المشروع القانوني وحرية الاختيار بين مسارات العمل البديلة، التي تعدُّ أساسية للديمقراطية ولحكم الشعب. وفي الحقيقة لقد تُرِكنا مع حكم القوة. وعلى مستوى أكثر محلية فإن تلك الإجراءات لم تنتظر نهاية الحرب. ففي مناقشة في برنامج الأخبار أثارت سي إن إن[14] إمكانية أن تترك الولايات المتحدة شرب الخمور الفرنسية (لصالح الخمور الأسترالية، وهي البلد الذي كانت حكومته تقدم دعمها للحرب في العراق)، وتنبأت سي إن إن أيضاً أن مبيعات سيارات المرسيدس سوف تهبط أيضاً. بل إن أسماء البلدان المنشقة نفسها

(13) هيرالد تريبيون 20/2/2003.

(14) هيرالد تريبيون 20/2/2003.

صارت محرمة أيضاً: فعلى بعض قوائم الطعام تحول اسم أكلة «مقليات فرنسية» إلى «مقليات الحرية»، والحرية هي المرتبطة مع المشاركة في الحرب. والموقف المهيمن من الولايات المتحدة في السينما، والتلفاز، ووسائل الاتصال الجماهيري العالمية عموماً، ضَمِنَ أن يكون موقف الولايات المتحدة موضع شرح باستمرار وبتعابيرها الخاصة هي. ويبدو أن هناك مناقشات من نوع ديمقراطي لصالح تحديد ملكية وسائل الاتصال الجماهيري والسيطرة عليها، وتقييد دور المال (والأسلحة كذلك) في التأثير على اختيار الناس. ومع ذلك فإن الديمقراطية تستقر على فكرة «حرية الاختيار» الفعالة. إن المال والاحتكارات تؤثر تأثيراً واضحاً على تلك الحرية حين يحتمل أن يكون التصويت على المستوى الدولي متأثراً بالقروض أو بالمنح وعلى المستوى القومي حين يكون المرشحون مختارين من بين أولئك الذين يستطيعون امتلاك الوسائل المالية للبذل للدعاية وثمن المشروبات التي تقدم للمصوتين.

وعلى وجه العموم فإن الحالة الدولية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الحالة القومية، والنظام الديمقراطي يطبق تطبيقا يتم حسب السياق. وقد لاحظ حديثاً أمين عام سابق للأمم المتحدة في مقالة له بعنوان «الولايات المتحدة ضد بقية العالم» أن «أهم مناقشة يمكن أن تلخص في معادلة مستلهمة من الفيلسوف باسكال، وهي «ديمقراطية داخل الولايات المتحدة، وتسلطيّة خارجها»»[15]. إن القوى الديمقراطية، في المستوى الدولي، لا تحترم الإجراءات الديمقراطية.

إن فكرة أن الديمقراطية ظهرت فقط بوصفها ملمحاً من ملامح المجتمعات الحديثة، وفي الحقيقة الغربية، هي تبسيط فاضح مثل عزو أصل الفكرة إلى الدول المدن الإغريقية. من الواضح أن اليونان قدمت نموذجاً جزئياً. ولكن العديد من الأنظمة السياسية الأولى، ومن جملتها أنظمة بسيطة جداً اشتملت على إجراءات تشاورية مصممة لتقرير إرادة الشعب. وفي المعنى العام فإن «قيمة» الديمقراطية، على الرغم من أنها تكون معطلة أحياناً، كانت مراراً وتكراراً، إن لم يكن دائماً، حاضرة في المجتمعات السابقة، وظهرت على وجه الخصوص في سياق معارضة الحكم المتسلط.

(15) يونيتا 22/4/2003.

وكان ما فعله العالم الحديث هو أنه مأسَسَ شكلاً معيناً من الانتخاب (الاختيار) ـ وكان ذلك في البداية لأسباب سياسية معينة لأنه كان مطلوباً من الشعب أن يسهم إسهاماً فعالاً في الإنفاق الوطني في شكل ضرائب. وكان يجب أن يدعى البرلمان من أجل جمع ذلك المال. وما كاد فرض الضرائب العامة يكون ممكناً من دون شكل ما من أشكال التمثيل، مثلما أعلنت المستعمرات الأمريكية على نحو فعال. والأشكال المعينة من التمثيل التي مجدها الغرب إلى حد كبير، ليست دائماً، على كل حال، أنجع الأشكال لتأمين التمثيل الكافي، ولم يبرهن ترويج نموذج ويستمينستر على أنه الدواء الشامل الشافي من كل داء بما في ذلك على المستوى القومي نفسه. وأما دولياً، فهناك طريق طويل للسير فيه قبل أن تكون الإجراءات الانتخابية مقبولة لا مفروضة بالقوة أو بعقوبات أخرى.

الفردية، والمساواة، والحرية

ثلاث قيم ترتبط مع الديمقراطية وتشكل ثلاثية في التفكير الأوروبي وهي تُعرَض في الغالب بوصفها أسباباً ـ أو نتائج ـ أوروبية حصراً لتطورات أوروبية حصراً في الفنون، وفي العلوم، وفي الاقتصاد. وهي موجودة عند الطلب باستمرار في كل الإنسانيات، وفي النقد الأدبي على سبيل المثال، وفي مناقشة ظهور الرواية والسيرة الذاتية بوصفها النوع الأدبي النمطي للفردية، إذا أردنا أن نذكر القليل من الأمثلة فقط[16]. وكان الغرب قد ادعى الفردية لنفسه أيضاً بوصفها مسهمة في مشاريع الأعمال التجارية التي عُدّت أعمالاً مركزية للرأسمالية. وكما سنناقش في الفصل الآتي، تنطوي الفردية على حرية معينة من الاختيار الشخصي (بوصفها متمايزة عن المسؤوليات الجماعية)، وهي تأتي في المقدمة في المسائل المعاصرة المتعلقة بالزواج وبالأسرة النووية، وهي مرة أخرى يُعتقد أنها أوروبية على وجه الخصوص. والحرية من هذا النوع تُعادَل في الغالب مع القول بأن روابط الأسرة لا تمت بصلة إلى اختيار الشركاء. ولكن الحرية الكاملة من روابط الأسرة ليس هو ما يَخْبرُه الفاعلون، وذلك لأنهم ينشئون في الحال روابط بديلة. فالأطفال قد يرحلون في وقت مبكر نسبياً من بيت ولادتهم، ولكنهم بعد

(16) واط 1957.

وقـت قصـير من رحيلهم، يقيمون صـلات قوية مـع آخرين، مع حبيـب، مع زوج، وفي نهاية الأمر مع أطفالهم الخاصـين بهم، وفي الوقت نفسـه فهم يستبقون الروابط عبر المسافات مع والديهم ومع إخوانهم وأخواتهم، (تقطعها الزيارات والاتصالات المتكررة عـبر الرسـائل، والهاتف، والبريد الإلكـتروني). وفي الحقيقة أن لازليـت وآخرين قد اقترحـوا أن انشـطاراً مـن هذا النوع في أوروبة قد يقوي أيضـاً ارتباطـات أوثق داخل أسـرة الزوجين بوصـفها ارتباطاً متمايزاً عن روابط القرابة الأوسع من الزواج. ذلك الرأي عن الارتباطات الأقوى في الغرب داخل أسرة الزوجين لا يبدو أنه متوافق توافقاً كامـلاً مع فكرة الفرد المعزول («الحر») الذي يشـق طريقه ضـد العالم، على طريقة روبنسون كروزو أو على طريقة الأبطال الأسطوريين الآخرين من القارة، مثل فاوست. ويغدو الاضـطراب الأيديولوجي واضحاً وضوحاً كاملاً في فكرة أن اقتصادنا قد أنشأه رجـال أعمال أفراد. وذلك لأن هذا بعيـد عن الحقيقة الواقعة. وفي الحقيقة، ما زالت معامل الأسر تلعب دوراً مهماً جداً إلى غاية هذا اليوم[17].

ثلاثية القيم تلك، وهي الفردية، والحرية، والمسـاواة ليست مقتصرة على أوروبة. لقد أُشيرَ حديثاً[18] إلى أن المساواة والحرية إضافة إلى الحب هي ملامح أساسية من تعاليم الإسـلام الأخلاقية، مثلما هو الاهتمام بالفرد. ويرى يولمان المسـاواة بوصفها «مظهراً أساسـياً» من «ثقافة الإسـلام». وبالتأكيد فإنها «مترجمة» إلى ممارسـة في فكرة حق الوصول المفتوح إلى الفرص للناس وغياب أي جماعة دينية (أو كهنوت) لها الامتياز في حق الوصول إلى الحقائق الإلهية. وهذه «القيمة» لا تعني أنه لا يوجد عدم مساواة بين الشعوب الإسلامية. «ففي الممارسة العملية، تشكل الدونية والفوقية جزءاً من الخبرة الإسلامية اليومية بالقدر الذي توجد فيه أي خبرة أخرى»[19].

ويرسم يولمان المقابلات المقارِنة بين صيغة يُنظر إليها أنها مثالية إلى درجة كبيرة تتصـل بالمساواة والحب في الإسـلام من جهة، وبين التدرج الطبقي ونكران الذات في الهند من ناحية أخرى. ولكن الأيديولوجية والممارسة العملية مختلفتان جداً في الغالب.

---

(17) غودي 1996 ا: 192 ف ف.

(18) يولمان 2001.

(19) يولمان 2001: 271.

وكمـا ذكرنا أعلاه، يدرك يولمان أن الدول الإسـلامية لم تحقق المسـاواة دائماً، ومن ناحية أخرى، فهو يقتبس تعليقاً يلاحظ أن في مجتمعات الطبقات الثابتة القاسـية في الهند، والتي يهيمن عليها حسـبما يفترض تدرج هرمي، فإن وجود البكتي (bhakti)، أي، الحـب غير المشـروط، يعني أن تحديد المرتبـة يمكن أن يُعـدَّل وأن أولئك الذين سـقطوا من مكانة ولدوا فيهـا مرتين يمكن أن يُجاء بهم إلى حال أعلى[20]. وبشـكل مسـاو، فإن، الحب ملمح مـن المجتمع الهندي مثلما هو ملمح من المجتمع الإسـلامي وهو ليس مقصوراً على واحد أو آخر، وهو يشير إلى التقاليد الهندوسية العظيمة عن الحب الجنسـي، على سـبيل المثال، عن البنات راعيات البقر من أجل كريشـنا، وقد يكون أيضاً قد ذكر الحب على نحو معقول في مجموعة من الشعر السنسكريتي. وهكذا فإن تلك المشابهة تشكل «نقطة ذات اتصال عميق في علاقة الحب الحميمة مع المعبود في الهندوسـية وفي الإسلام»، ويذهب هذا القول ليزعم أنه في الحالة الهندوسية فإن الحب، مثله مثل المسـاواة، موضـوع صغير في حضـارة عظيمة، كما سنناقش ذلك في الفصـل القادم[21]. كم هو بعيد هذا التقديـر عن الانحيازات الأوروبية المعتادة حول هذه المجتمعات (ووجهات نظرها بخصـوص المسـاواة والحـب)! ما يظهره يولمان هو على ما يبدو تفسير هيغلي للأضداد، وممارسة كلا المجتمعين وهما يعرضان الملامح التي لا تسـير فقط ضـد الأنماط الرتيبة التي يتصـورها الغرباء عن المجتمعين وإنما ضد إيديولوجيتهم المهيمنة الخاصة إلى حد كبير.

ولذلـك فنحـن نحتاج إلى تعديـل التعارض المطبق بخصـوص المسـاواة (والحب الأخوي) في هذه الأيديولوجيات عن طريق الأخذ بعين الاعتبار الملامح المشـابهة التي ترافقها في الممارسـة العملية. ومقارنة مع إفريقية، التي خَبِرتْ محَرِّك تطور مختلف يشـتمل على تباين اجتماعي أقل، فإن كلا المجتمعين الإسـلامي في تركيا والهندوسي في الهند ممثل لثقافات أوراسيا بعد عصر البرونز التي كانت ثقافات متدرجة طبقياً بشـكل مبالغ فيه، ومتعلمة، ومسـتندة في معظمها إلى حق الوصـول غير المتكافئ إلى الأرض القيّمة وإلى المصـادر الأخرى، إضـافة إلى الاسـتناد إلى السطوة العسكرية.

(20) هوبكنز 1996. يولمان 2001: 277.

(21) يولمان 2001: 277.

وعلى كل حال، فالتفاوتات وعدم التساوي في هذه الأشكال من التدرج الطبقي يمكن أن تُخفف بالإيديولوجيات الدينية المكتوبة. إن الإسلام يفعل شيئاً ما ليحرر بل يعارض التدرج الطبقي العلماني، وهناك تشجيع على الإحسان (وهو مظهر من الحب الأخوي) من الموسرين، وثورة الفقراء من حين إلى آخر، ولو لم تُحدِث أي إعادة توزيع فعالة. والحقيقة إن الإحسان من هذا النوع الفردي قد يقال فيه إنه يعزز الحالة الراهنة. في الهند يلقى التدرج الهرمي العلماني المساندة من الأيديولوجية الدينية. ولكن ليس بشكل لا لبس فيه، وذلك نظراً إلى أن الكهنوت المتعلمين، لا الحكام السياسيين العسكريين، هم الذين يديرون الطقوس الدينية، وهم الذين يعدون واقفين على قمة التدرج الهرمي. ويتبع بعدهم الحكام العلمانيون. والشيء نفسه يصدق على وجه العموم على الإسلام، على الرغم من أنهم في الإسلام لا يمتلكون كهنوتاً في حد ذاته، وإنما يمتلكون فقط مجموعة من الرجال العلماء بالنص المقدس. ويقال إن المعرفة أهم من السلطة السياسية[22].

وفي الهند أيضاً يتعدل الانقسام الطبقي بالإحسان، كما هو في الإسلام، بأعمال من العطاء، مثلما حدث حين رأيت أنا في قرية في غوجارات يسيطر عليها حزب المؤتمر، رأيت الهارجان (أطفال الله)، وكانوا من قبلُ يُدعَون بالمنبوذين الذين لا يُمَسّون، يقفون صفاً ليحصلوا على مصل اللبن المتبقي من أنشطة صنع اللبن الرائب (الزبادي) من «الفلاحين» الباتل (رؤساء القرية). ولكن ما هو أكثر أهمية هو تلك المظاهر من الدين، البكتي وعبادة كريشنا، فهي تعرض خصائص مساواة إيجابية. وكان هناك دائماً بعض المعارضة الصريحة للتدرج الهرمي للآخرين، وخصوصاً في التقليد الطويل للفكر الهندي الملحد الذي اشتمل على مقاومة طبقة الداليت (المنبوذين) لنظام الطبقات حين وجدوا أنفسهم في قاع الكومة. وكان نموذج المعارضة في بونا بالأنشطة المضادة في القرن التاسع عشر هو المهاتما بهول (Phule)، وهو تاجر زهور من طبقة منخفضة، وأسس مدرسة ابتدائية للبنات، وفيما بعد تمثلت المعارضة بعمل الدكتور أمبيدخار، قائد الهاريجان تحت قيادة المهاتما غاندي، وهو الذي كتب مسودة الدستور الهندي ليضمنه التمييز الإيجابي الذي سبق أن ذكرناه،

(22) بيركي 1992: 4.

ولكنــه في نهاية المطاف قاد جماعته بعيداً عن الهندوسـية إلى البوذية. وكلا البوذية والجانية تطورتا عن الهندوسـية ولكنهما رفضـتا نظام الطبقات. وذلك هو السـبب الذي اسـتطاع من أجله أمبيدخار أن يقود المنبوذين السـابقين بنجاح عائداً بهم إلى البوذية، إلى دين هندي لم يكن يمتلك إلا قلة من الأتباع في تلك البلاد، ولذلك كانت هناك مضامين داخلية سياسية أقل.

إن فكرة المسـاواة لم تكن بالتأكيد مقصـورة على أوروبة ولكنها كانت حاضـرة في المجتمع الهندوسي، ولو لم يكن ذلك بارزاً دائماً في الفكر الديني البراهمي، تماماً مثل الممارسـة وإلى حد ما مثل أيديولوجية التدرج الهرمي التي وجدت في الإسـلام. هذه الاتجاهات المضادة من المساواة والتدرج الهرمي هي مرايا لكل منهما داخل كل مجتمع، المعتقدات قد تُظهر مظاهر متضـاربة، ولكنها حين يُنظر فيها في إطار أوسـع فإن كلا الاتجاهين موجود لا في المجتمعين كليهما فقط وإنما في المسيحية كذلك. كيف؟ ولماذا؟ لأن هـذه المجتمعات، في كونها معتمدة على الزراعة المتقدمة ومصـاحباتها التجارية والحرفيـة، هي مجتمعـات متدرجة طبقياً بشـكل كبير من وجهة النظـر الاجتماعية الاقتصـادية، وتمتلـك كذلك تدرجاً طبقياً كبيراً سياسـياً ودينيـاً تعليمياً في العلاقة باسـتخدام الكلمة المكتوبة وفي العلاقة بالكتب المقدسـة على نحو أعم. ولكن مثل هذا التدرج الطبقي يُرى في الغالب بوصـفه مناقضـاً لما هو عملياً أفكار شـاملة للإنسانية كلها عن المسـاواة بين بني البشـر (مثل، بين البنين الأشـقاء، بين الإخوة والأخوات) وهي أفكار تسـير كأنها تيار مضـاد في المجتمعات المتدرجة طبقياً وهي مسـتندة إلى فكرة العدالة التوزيعية. ومن وجهة نظر الأسرة، فإن المساواة مرتبطة بالعلاقات بين البنين الأشقاء («كل الرجال إخوة») أو بين الشركاء، وليس بين الآباء والأطفال (من الناحية النمطية آباء وأبناء، مثلما هو مع أوديب)[23]. إحدى المجموعتين تضـم عدم المسـاواة والأخرى تضم المساواة، وكلتاهما مبنية في العلاقات الاجتماعية من العائلة نحو الخارج. وكلتاهما تتضـمن الحب، وإحدى المجموعتين أخوية أو أختية إضافة إلى الحب «الجنسـي»، الذي يكون بين أنداد متساوين، علاقة جانبية. والمجموعة الأخرى تتعلق بحب الوالدين ومتمماته، الذي يكون تدرجاً هرمياً، بين غير متساوين. إن فرض التـدرج الهرمـي مـن الأب أو الوالد يواجه بمزاعم تدعي المسـاواة نيابـة عن الأخ أو

(23) انظر ميتشل 2003.

البنين. هذه المزاعم قد تسيطر على أساليب الحياة لشخص أو لجماعة، أو هي قد تكوّن نقطة مرجعية بعيدة لا تعمل إلا القليل لمنع المرء من متابعة التصرف بأسلوب جشع أو استهلاكي. ونحن على اطلاع حسن بهذه التناقضات في السلوك الأديولوجي والعملي من حياتنا اليومية، وذلك مثلما ننتقد التلوث الذي تصنعه السيارات للبيئة، ثم نقفز في سيارتنا نيسان ونذهب إلى السوق الكبير المركزي (الذي ننتقده لأنه قد أدى إلى السيطرة على الحوانيت الصغيرة المشخصنة).

ومثل المساواة كانت فكرة الحرية[24] منتشرة انتشاراً واسعاً في المجتمعات الإنسانية. إنها مفهوم يعتمد على سياق وليس مقصوراً على الغرب. كتب الرجل الإنجليزي، السير أدولفوس سليد، الذي خدم ضابطاً تحت إمرة الأسطول العثماني في العشرينيات من 1820. كتب يقول: «حتى هذا الوقت استمتع العثماني حسب العرف ببعض أغلى الامتيازات التي يتمتع بها الرجال الأحرار، وهي التي كافحت من أجلها الأمم المسيحية طويلاً». فالعثماني كان يدفع ضريبة أرض محدودة جداً، ولم يدفع العشر، وما كان يحتاج إلى جواز سفر، ولم يكن يواجه الجمارك ولا الشرطة... «من أخفض الأصول كان يمكن أن يطمح من دون غرور إلى رتبة باشا». ويقارن الكاتب هذه الحرية، «هذه القدرة على تحقيق أكثر الرغبات غرابة»، يقارنها مع إنجازات الثورة الفرنسية[25]. هناك العديد من المغازي العملية في هذه الحالة. كنت تستطيع أن تحول رقيقاً إلى مسلم، ولكنك لا تستطيع أن تحول مسلماً إلى رقيق. وبشكل مساو لذلك، فإن المهتدي الجديد للإسلام، مثلما حدث مع فتى ألباني أخذ إلى أسطنبول، بصفة دافشيرمة (devirsne)* أي جمع الأطفال للسلطان، كان يستطيع أن يرتقي إلى أعلى المناصب في البلاد، ما عدا منصب السلطان.

(24) ولكن الحرية إضافة إلى ذلك أكثر تعقيداً مما توصف. وقد حللت كارولين همفريز حديثاً المفاهيم الروسية عن الحرية في العصر بعد الشيوعية مقارنة مع الغرب. هناك مفهومان نستطيع أن نستخدمها لترجمة الكلمة الإنجليزية للحرية، سلوبود (Slobude) وفاليا (Valya). فالأولى تشير إلى الحرية في متابعة الأهداف السياسية، والثانية إلى الحرية في متابعة الأهداف الخاصة.

(25) مقتبسة في يالمان 2001: 271.

* هكذا في الأصل، ولعل المقصود لفظة دافشيرمة(devshirme) المأخوذة من الكلمة التركية (devsirme) وتعني الجمع. وهو الغلام الذي كانت تدفعه بعض البلدان إلى السلطان العثماني باسم (جمع الأطفال)، ويدخل في خدمة السلطان في الجيش وغيره. (المترجم)

ويشـرح يولمـان كيف أن فكرة الحريـة مرتبطة مع فكرة المسـاواة. فهو يلاحظ أن «المثل العليا للإسلام»:

تدور فعلاً حول مبدأ عدم وجود أشـخاص لهم امتيازات في الإسـلام، أو بالأحرى إن قيمة الشخص تعتمد على نواياه الأخلاقية ذكراً كان أو أنثى، وعلى سلوكه، وتقواه. وهذا قد يقود إلى أبواب الجنة، ولكن في الممالك الدنيوية مع ذلك، فإن كل الناس، بعد أن يكونوا قد اهتدوا إلى دين الإسـلام ـ أي، بعد الاستسـلام (التسليم) لإرادة الله ـ يجب أن يمنحوا فرصة متساوية للصعود في المجتمع. ومن هنا وعْد الإسلام، على سبيل المثال، للمسلمين السود في أمريكا وللشعوب المضطهدة في الأماكن الأخرى؟[26]

وكمـا رأينـا، ففي الوقت الـذي يُنظر فيه في الغالـب إلى «الفضـائل» الكبرى من الفردية، والمسـاواة، والحرية، بوصـفها فضائل أوروبية أساسـاً، وبوصفها جزءاً من التراث الثقافي للقارة الذي أقدَرَها على التحرك قدماً إلى التحديث قبل بقية العالم، كانت هذه الفكرة مبنية على أسـس مهزوزة. «إن حريـة الرعايا في أن يتابعوا رأيهم» أمـر نُظِـر إليه من عهد طويل بوصـفه ملمحاً من الرأسـمالية الحديثـة. ولكن، وكما يشـير وولرسـتاين[27]، فإن غياب القيود قد يعني العكس، أي، «استئصال ضمانات إعادة الإنتاج»، وإلغاء الحقوق المشـتقة من التراث، وترْك الأمر غير واضـح بشأن كم هو كبير الفرق بين «الرأسـمالية» وبين الأنظمة الماضـية[28]. وفي أشكال مختلفة فإن هذه الصفات وجدت في مجتمعات أخرى، وليس فقط في المجتمعات المتعلمة المتقدمة، علـى الرغم مـن أن الأيديولوجيات هناك كانـت حتماً أكثر وضـوحاً. ومع ذلك، فإن الأوروبيـين يحاولون أيديولوجياً أن يسـتولوا على المظاهر الإيجابيـة من هذه الأفكار لأنفسـهم، وهـي أفكار لها أيضـاً ملامح سـلبية، فالأخـوَّة تنطوي على الصـراع بين الإخـوة، والحب، والكراهية التي قد تتبع نهاية المودة الحميمة. الفضـائل الصـريحة على ما يبدو هي في الواقع أكثر تعقيداً مما يُظَن في الغالب، وخصوصاً فضيلة الأخوة

(26) يولمان 2001: 271.

(27) وولرستاين 1999: 16.

(28) وولرستاين 1999: 17-16.

(الحـب الأخوي)، الذي يميل، من خلال الإحسـان، إلى تعديـل التفاوتات التدرجية الهرمية لأنظمة الدولة.

الإحسان وجمع الضدين بشأن الترف

أحد المظاهر المركزية الذي لا يأتي من المذهب الإنساني إلى درجة كبيرة، وإنما من الإنسانية البشرية أو من القِيَم هو فكرة الإحسان. القديس بطرس أعلن أن الفضائل العظيمة كانت هي «الإيمان، والأمل، والإحسان وأن أعظم هذه الفضائل هو الإحسان». والكلمة اللاتينية، كاريتاس، (Caritas) التي اشـتقت منهـا الكلمة الإنجليزية الدالة على الإحسان، تشاريتي، (Charity) تُرجمت بمعنى الإحسان وبمعنى الحب، حب المرء لإخوانه من بني البشـر، وأما المظهر الجنسـي من الحب فسأناقشه في الفصل الآتي. والإحسان هو الفضيلة التي مُدَّت فوق الجميع إلى إخوان المرء المسيحيين ويقال أحياناً إنــه مرتبط ارتباطاً فريداً مع المسـيحية. ولكن في الحقيقـة أن جميع الأديان المكتوبة التمسـت الدعم واحتاجت إلى اجتذاب الأموال من أجل أغراض الإحسـان الخيرية، ومن أجل صيانة مباني العبادة، ومن أجل الأفراد العاملين كذلك اللازمين لتوفير اليد العاملة في المؤسسة. ولذلك فقد كان محتماً أنهم سعوا إلى اكتساب الثروة، وخصوصاً من أعضــاء المجتمع الأكثر غنى. فإذا امتلك فرد الوصول إلى الثروة، وجب أن تُعطى الـثروة مـن أجـل عمل الله (أو مـن أجل بوذا أو مـن أجل وكالة أخـرى). وفي الوقت نفسـه، كان الفقر من حيث المبدأ يسـتحق الثناء. وكان الرجل الغني يواجه مشكلات في الدخول إلى مملكة الله (ما لم يهب سلعه لله). وكان لدى الرجل الفقير مشكلات أقل إلى حد بعيد، فقد كان، ذكراً أو أنثى، مسـتَلِماً مسـتحقاً للإحسان، وللهبات التي قدمها في نهاية المطاف الأغنياء ولكن الوساطة فيها كانت من الكنيسة.

وهكذا فلم يكن الإحسـان أبداً فضيلة مسـيحية محضة. وهي فضيلة موجودة بقدر مساو بين المسلمين، وبين الهندوس، وبين البارسيين، والجانيزيين، والبوذيين. وبالنسبة إلى المسـلمين، فقـد كان الإحسـان واجبـاً مقدسـاً، وهـو واحـد من الأركان الخمسـة

* هكذا في الأصل (Pillars of Wisdom) والأصح أن يقول الأركان الخمسة للإسلام، وفي هذه الحال فكلمة الزكاة أدق من كلمة الإحسان. (المترجم).

للحكمة*. وفي غرب إفريقية، كان الإحسان الشخصي يمارس في كل يوم جمعة حين كانت الصدقة تعطى للفقراء أو لمن يستحقونها. وفي بلاد البحر الأبيض المتوسط، حيث كان هناك تباين أكبر في «الطبقة» ونظام مختلف من امتلاك الأرض، كانت هبات جوهرية أكبر من هبات الإحسان (الوقف) تمنح إما لدعم جامع ومؤسساته المرتبطة به، من مستشفى، أو نزل القوافل، أو سوق، أو مدرسة (كلية)، أو في غير ذلك لعهدة أسرية لمساعدة المحتاجين. وهناك نصوص مشابهة كانت قد وضعت في كل أديان العالم (المكتوبة) الأخرى، وكان فيها الإعطاء للسائل أو إلى راهب علامة للجدارة. وكان بناء بيوت للصدقات مع تزويدها بالطعام إضافة إلى المأوى للفقراء من الهبات المهمة التي كان يستطيع الفرد أن يصنعها، ويحتمل أن تمحو آثار السيئات السابقة لذلك.

وفي هذه الطريقة، كان يتم توفير حاجات كل من الفقراء والكنيسة. وفي الحقيقة زُعم في المسيحية أن الفقر كان حالة مقدسة في حد ذاته. وهذا لا يعني القول إنه لم يكن يوجد في هذه الثقافات أي كفاح من أجل الثروات، ومن أجل الترف. وفي الواقع كان يُنظر إلى الأغنياء، في بعض روايات تزكية النفس، بوصفهم ضرورة للمساعدة في دعم الفقراء، تماماً مثلما هي الأمم الغنية ضرورة لدعم الأمم الأقل غنى. ولكن الكهنة، أمراء الكنيسة، كانوا منغمسين في سلوك الترف واقتناء حاجيات الترف مثلهم مثل أي شخص آخر. وعلى كل حال، كان هناك دائماً درجة من جمع النقيضين حول وجود مثل هذا الترف نفسه، لا مع العقائد الدينية فقط وإنما مع فلاسفة مثل مينشيوس* أيضاً، الذين يعلنون أن الترف غير ضروري للحياة الإنسانية مثلما هو مضر أيضاً، وهو في بعض الحالات شر على نحو مؤكد. ومع ذلك فقد كان بالتأكيد هدف الأقوياء، سواء في المجتمع الكنسي أو في المجتمع العادي، وسواء كان التاجر أو الفلاح، أو المهني هو مراكمة الثروة كي يكونوا قادرين على التصرف بطريقة خاصة. ولذلك كان الاتجاهان على طرفي نقيض، مسببين التناقض لدى الكثيرين، وهو تناقض كان يجري حله بالنسبة إلى بعضهم بممارسة الزهد، وبإنكار الترف وتحطيم الأشياء الترفية أيضاً، كما في الحالة الملحوظة للقديس فرانسيس الأسيسي. فقد كان

* مينشيوس (372 تقريباً ـ 289 قبل الميلاد) الاسم الغربي للفيلسوف الصيني مينغ تزو. المعلم الثاني في الكونفوشيوسية، وتتسم فلسفته بالمثالية وتأكيد أن طبيعة الإنسان خيرة في الأساس. (المترجم).

فرانسيس في شبابه متجهاً إلى المرح، وإلى الفروسية، وإلى التبذير المتباهي. ولكن المرض لفت انتباهه إلى بعد آخر للحياة. وبعد أن وهب نفسه للفقر، قطع عهداً على نفسه ألا يرفض صدقة لسائل. ومع ذلك، فقد تخلى عن ميراثه ولبس رداء كهنوتياً مفرداً فقط بلون بني مصنوع من قماش صوفي خشن، مربوط بحبل من القنب. وأسس القديس بعد ذلك نظام الفرنسيسكان الذي كان مستنداً، مثل آخرين، إلى العهود الثلاثة من الفقر، والعفاف، والطاعة. ومن هذه العهود كان الفقر أهمها (يدعو إلى الإحسان) ورفض هذا النظام كل فكرة امتلاك الممتلكات.

الانتشار الواسع للتناقض بخصوص الترف والغنى نادراً ما كان واضحاً في مثل هذا الشكل المُفرِط. ولكن طبيعة الإحسان نفسها تعتمد، إلى حد كبير، على إدراك أن ما هو تغيير صغير لناس أيسر حالاً، يعيشون في ترف نسبي، هو تغيير جوهري بالنسبة إلى الفقراء. وإن كلاً من الاستهلاك الزائد الذي ينطوي عليه الترف وغياب الاستهلاك من ناحية أخرى، أي الفقر في الحقيقة، هما مظهران للتباين في الاقتصاد، وظهور الأغنياء والفقراء، الذي حدث بأسلوب مميز جداً مع عصر البرونز، حين تمزقت «المساواتية» الاقتصادية النسبية للمجتمعات الأولى بفعل أساليب إنتاجية جديدة أقدرت رجلاً واحداً مع محراث أن ينتج أكثر من رجل آخر بكمية كبيرة إلى حد ما، وهي كمية تجعل رجلاً معيناً أغنى، وتجعل رجلاً آخر أفقر[29]. وبكلمات أخرى كان كل من الإحسان والموقف المتناقض نحو الترف، إضافة إلى الفقر والثراء، إلى حد كبير منتجات نجمت عن تغيرات عصر البرونز وكانت بشكل رئيس مفتقَدة في مجتمعات الزراعة بالمجرفة في إفريقية، ولم تكن تلك المنتجات غائبة غياباً كاملاً ولكنها أقل وضوحاً من حيث كونها موضوعات للتفاصيل الإيديولوجية.

وفي حين أن سلوك الترف، مثله مثل الإحسان مظهر من مظاهر كل المجتمعات المتدرجة طبقياً، فهو أيضاً مظهر حركي دينامي. وهو يتغير مع مرور الوقت لأسباب خارجية وداخلية معاً. وأنا أشير بالأسباب الخارجية إلى قوى السوق وإلى أساليب

(29) أنا لا أعني أن أوحي أنه لم يكن هناك فقر في الأنواع الأخرى من المجتمع، ولكنه كان من نظام مختلف.

الإنتاج، التي حولت السكر، على سبيل المثال، من كونه ترفاً إلى كونه مادة للاستهلاك الكبير الجماهيري. ونظراً إلى أن العناصر العليا في المجتمع تعرّف نفسها بواسطة كماليات الترف، وجب عليهم الآن أن ينشدوا مواد جديدة لتخدم بصفة علامات على الاختلاف، مواد لا يستطيع الآخرون الحصول عليها بسبب ندرتها أو بسبب تكلفتها. ويلاحظ برودل في بنى الحياة اليومية، أننا نحتاج دائماً إلى تمييز حال الأقلية، «أصحاب الامتيازات، الذين قد نرى أنهم يعيشون في ترف»، عن حال الأغلبية[30]. وعلى كل حال، فإن الملامح المميِّزة تتغير مراراً. «فالسكر، على سبيل المثال، كان ترفاً قبل القرن السادس عشر، والورق كان ما زال ترفاً في سنوات نهاية القرن السابع عشر، ومثل ذلك كان الغول (الكحول) وأول «"المقبِّلات"» الكحولية في زمن كاثرين آل مديتشي، أو أسِرَّة النسيج الصوفي الناعم وكؤوس الفضة من نوع كؤوس الطبقة الروسية العليا (البويارز) قبل بطرس الكبير». والبرتقال كان ترفاً في إنجلترا في مرحلة آل ستيوارت وفيما بعدها، وكان يفتخر به ويقدر في زمن عيد الميلاد. كل ذلك تغير حين صارت كماليات الترف الخاصة بالموسرين ضرورات شاملة، وانتقل الإنتاج من أجل النخبة إلى الاستهلاك الكبير الجماهيري.

ومع ذلك، فإن التغيرات في سلع الترف يمكن أن تحدث داخلياً أيضاً نتيجة للموضة. وقد رأى برودل الموضة تصنع ظهورها في أوروبة في العام 1350 تقريباً مع الانتقال إلى الرداء القصير، الخفيف على الرغم من أنها صارت قوية فعلاً في العام 1700 تقريباً فقط حين «بدأت الموضة تؤثر على كل شيء»[31]. ولكن ذلك كان فقط في أوساط الطبقة العليا، أما الفلاحون فاستمروا في طرقهم القديمة التي لا تتغير، والتي كانت وفقاً لما يقوله، هي نمط الحضارات في الشرق.

موضوع التغيير ذلك هو الموضوع المفضل لبعض مؤرخي المركزية الأوروبية الذين يرون أن الغرب هو «مخترع الاختراع»[32]. تلك المقولة طبعاً هراء، مثلما نرى من

(30) برودل 1981 [1979]: 183.

(31) برودل 1981: 317.

(32) لانديس 1999. غودي 2004.

العمل العظيم لنيدهام عن الصين والذي نوقش في الفصل الخامس. ومثل ذلك أيضاً زعم برودل المختلف بفارق أكثر دقة. ومشكلة التغيير، لا في السلوك المترف وحسب، وإنما على نحو أكثر عمومية، هي مشكلة أصيلة في التصورات الغربية عن المجتمعات الشرقية. فالرأسمالية تتطلب التغيير، وتوازناً بين القوى المختلفة من التراث. وعلى كل حال، فإن جميع المجتمعات تتغير وفق سرعات مختلفة في سياقات مختلفة. وقد جادلت أنا وقلت إنه في الأنظمة الدينية السابقة، يميل الكثير من العبادات ذات الطقوس إلى أن تُظهر للعيان أن تقادمها فطري فيها، لأنها موجهة إلى المعبود الذي أخفق[33]. وفي نهاية المطاف يُنظر إليها بأنها لا تعمل، وتكون النتيجة هي أن البحث عن حلول جديدة للصعوبات الإنسانية كان ملمحاً جوهرياً لتلك المجتمعات. وتكون إحدى النتائج المميزة هي قلب المزارات، ووضع القديم جانباً بوصفه مخفقاً في تسليم الضمانات، وتولد مزارات جديدة. ربما كان يجب أن تدرس هذه العملية بوصفها خارج عالم الموضة، وبوصفها أيضاً مسألة تغيير ولكنها عملية توجد عند مستوى أكثر تفاهة. ولكن المرء يجد ذلك المستوى أيضاً في الثقافات الشفوية مثل ثقافة اللوداغا في غانا الشمالية. فالأغنيات والألحان للآلة الموسيقية الخشبية المعروفة باسم زيلوفون تتغير مراراً في كل المجالات حتى في الطقوس الدينية، ومثل ذلك أيضاً، على الأقل في الوقت الحاضر، تتغير الرقصات والملابس القطنية التي تلبسها النساء لأدائها. مثل هذا السلوك قريب جداً للموضة، وخصوصاً في استخدام القماش المستورد.

إن دور الموضة والترف في ترويج الرأسمالية كان موضوع الاقتصادي الألماني سومبارت من بين آخرين، مثلما رأينا في الفصل السابع. لم يكن هذا الدور فريداً خاصاً بأوروبة وإنما روِّجه على نطاق واسع النشاط الاقتصادي المزداد لمجتمعات ما بعد عصر البرونز. وزادت سرعة التغيير مع مرور الزمان. تماماً مثل الزيادة في حجم التجارة الداخلية وحجم التجارة الخارجية وكانت منتجاتها ملمحاً مهماً للحياة الحديثة، ومثل ذلك أيضاً كانت الزيادة في الموضة المتحولة. وقد رأينا، أن برودل يضع بداية تلك الزيادة نحو العام 1700. ويشير ذلك التاريخ إلى نمو الموضة

(33) غودي 1957.

في البلاط الفرنسي تحت حكم لويس الرابع عشر (1638 ـــ 1715). لقد أصر لويس على أن يسكن نبلاؤه في فيرساي طوال جزء من العام على الأقل، وفي ذلك السياق من وجودهم المتنعم بكثير من أوقات الفراغ حدث أن ترسخت التغيرات المنتظمة للأزياء في الملابس. وبدأ البلاط الفرنسي يدعو صانعي الحرير من البلدة الجنوبية ليون ليزوروه كل ستة أشهر لمناقشة التصاميم المستقبلية. ولم يكن ظهور التغيير، وظهور الأزياء الجديدة، هو الأمر الجدير بالملاحظة وإنما الطريقة التي كان ذلك التغيير السريع قد ترسخ فيها بانتظام، والآثار التي كانت لهذا الأمر على الإنتاج المصنَّع كانت آثاراً جديرة بالملاحظة. وفي فرنسا كانت سرعة التغيير في تصميم القماش الحريري للأرستوقراطية سريعة جداً إلى درجة أدت إلى موت صناعة الحرير في البلدة الإيطالية بولونيا، وهي التي كانت حتى ذلك الحين المنتج الكبير لقماش الحرير، وفي القرن الثامن عشر، لم تستطع الصناعة الإيطالية أن تجاري ذلك[34]. وتلك العملية نافست، ووضعت النمط، لعروض الأزياء السنوية اليوم في باريس، وميلان، ونيويورك، ولندن، وعواصم أخرى، وهي عروض تشكل أماكن أسواق لملابس الأغنياء (أي، النساء الغنيات في هذه الحالة) ولكنها أيضاً وضعت الشروط من أجل الإنتاج من أجل الجماهير التي قد اجتُذِبت الآن مع التطورات الاجتماعية الاقتصادية الحديثة إلى الإملاءات المتكررة «للموضة»، على الرغم من أن ذلك يجري وفق مقياس أقل ترفاً.

كان هناك بالتأكيد زيادة في سرعة دورة تغير الأزياء وسلع الرفاهية في أوروبة، إضافة إلى الزيادة في عدد المشاركين، إلى جانب تطور الإنتاج الصناعي وسوق الاستهلاك الكبير. ذلك التحول لم يكن بسبب بعض الرغبة الأصيلة للتغير التي ميزت أوروبة، ولبعض «العقلية» المختلفة، ولكن بالأحرى للطبيعة المختلفة للسوق وللعمليات الإنتاجية. والنتيجة بالنسبة إلى ما يخص الزعم بأن موضة الأزياء كانت أوروبية على نحو فريد، هي أن برودل كان مخطئاً تماماً. ويسجل إلفين، لتكذيب فكرته عن المجتمعات المتغيرة وغير المتغيرة، يسجل أن الموضة في الصين في ملابس النساء

(34) بوني 2001 أ و ب.

كانت معروفة بوصفها «اتجاه الأزمنة»، وموجودة في شنغهاي في أواخر القرن السابع عشر[35]. وأنا أشك في ذلك، ووفق خطوة أبطأ، فإننا نستطيع أن نتتبعها ونعود بها إلى وقت أسبق وربما في كل مكان.

كانت الموضة في الملابس في البداية هي إحدى طرق الأغنياء للإبقاء على علامات مكانتهم واضحة، مثلما كان الترف بشكل أكثر عمومية. وكما هو في العديد من المجتمعات الأخرى بعد عصر البرونز، كانت الطبقة هي في الغالب التي تفرض الملابس، وفي بعض الأجزاء كان هناك قوانين تنظيمية حددت منتجات معينة لجماعات معينة في التدرج الهرمي، وفي أجزاء أخرى كانت الاختلافات من نوع غير رسمي على نحو أكبر. فالحرير على سبيل المثال كان ممنوعاً على مواطني باريس من هنري الرابع[36]. ولكن مع تطور الصناعة والتبادل القومي والدولي معاً، فإن النمو في الأعداد وفي مكانة أولئك المعنيين، من البورجوازيين، جعل من الصعب على نحو متزايد إدامة هذه التحديدات، في أوروبة وفي الأماكن الأخرى. فالأدنى بذل كل جهد ليتبنى سلوك الأعلى، وخصوصاً حين هدد الحصول على الثروات أصناف المكانة الموجودة. ومن المثير للاهتمام أن القوانين التنظيمية كان قد تم تخفيفها في الصين في نفس الوقت تقريباً مثلما هو في أوروبة حين لم يبق ممكناً في كلتا المنطقتين كبح البورجوازية الصاعدة بعد ذلك، والتغيرات المماثلة الموازية التي كانت بلا شك نتيجة أعمال التجارة الخارجية و«التطور» الداخلي. بعد ذلك الوقت، الموضة و«الذوق» لا القانون أخذا دور تمييز النخبة وصارت كل العملية أكثر مرونة ولكنها صارت أكثر تعقيداً. ومع ذلك، فإن فضيلة منح الإحسان (إلى الفقراء)، والتناقض بشأن الترف (بالنسبة إلى الأغنياء)، واستخدام الملابس من أجل تمييز المكانة والقوانين المسنونة لحماية ذلك، ودور الموضة، وفي الوقت الذي تختلف هذه الأمور فيه، فهي لم تكن فريدة خاصة بثقافة واحدة في أوراسيا ولكنها موجودة في كل المجتمعات المتحضرة الكبيرة.

---

(35) إلفين 2004: 11.

(36) برودل 1981: 311.

وفي الختام، يرى الكثيرون من الأوروبيين أنفسهم بوصفهم ورثة للمذهب الإنساني وللتنوير، إضافة إلى الثورتين الفرنسية، والأمريكية، بل الثورة الإنجليزية في الجملة كذلك، وهي التي قادت على ما يفترض إلى مجتمعات جديدة، وإلى طرق مختلفة من الحياة. وكانت الديمقراطية الحديثة أحد مظاهر هذه الحياة الجديدة، المتنورة. ووضعت أوروبة أيضاً زعماً بامتلاك قيم، كانت حين يُنظر إليها بوصفها قيماً اخترعتها تلك القارة عند مستوى بلاغي (وعلى وجه الخصوص عند مستوى نصي)، كانت معتبرة ذات قابلية شاملة للتطبيق، ولكنها في الممارسة عوملت حسب السياق وحسب الحالة الطارئة. ويمكن للفجوة القائمة بين هذه الغايات المقررة (القيم) وبين الممارسة الحقيقية الواقعية أن تكون فجوة كبيرة جداً، في حين يُنظر إلى الشرق إلى حد كبير بوصفه مفتقراً إليها افتقاراً تاماً. وفي الحقيقة، إن القيم الإنسانية، وفي ذلك المعنى المذهب الإنساني، قد وجدت في كل أنحاء المجتمعات الإنسانية، ولم تكن دائماً في الشكل نفسه وإنما هي في الغالب قابلة للمقارنة على نحو يمكن تمييزه. ومن المؤكد أن ثلاثية الفردية، والمساواة، والحرية يجب ألا تكون مرتبطة ارتباطاً فريداً بالديمقراطية الحديثة ولا بالغرب الحديث، وهي مثلها مثل الإحسان موجودة موزعة توزيعاً على نحو أوسع بكثير.



الفصل العاشر

الحب المسروق: الأوروبيون يدّعون ملكية العواطف

لم تدع أوروبة لنفسها، بوصفها فريدة منقطعة النظير، ملكية مؤسسات معينة هي موضع تقدير كبير فقط، وإنما حدث الشيء نفسه مع بعض العواطف أيضاً، وعلى وجه الخصوص عواطف الحب[1]. وقد نُظر إلى بعض أشكال الحب، وأحياناً إلى فكرة الحب نفسها، بوصفها ظاهرة غربية محضة. وهذه الفكرة قوية بشكل خاص بين عديدين من المؤرخين القروسطيين، من أمثال دوبي، الذين أنشؤوا تقليداً يزعم أن «الحب الرومانسي» كان قد ولد في مجتمع التروبادور في أوروبة القرن الثاني عشر. وقد استخدم المؤرخون المحدثون للأسرة هذه الفكرة عن فرادة علاقات الحب التي لا نظير لها ليعللوا بعض ملامح الحياة المحلية المرتبطة بالتحول السكاني من العائلات الكبرى إلى العائلات الصغرى وبدور الأسرة القائمة على الزواج في نمو الرأسمالية. ورأى بعض علماء الاجتماع هذه الفكرة مفتاحاً للتحديث، وخصوصاً تحديث الحياة العاطفية. عدّها آخرون أكثر عمومية بأنها مرتبطة بدينهم ـ صفة للمسيحية وللإحسان المسيحي («أَحِبّ جارك») الذي يفسر فيه الحب بأنه حب أخوي. لقد كانت الفكرة افتراضاً عاماً للعديدين من العلماء الأوروبيين، ومن جملتهم علماء نفس مثل بيرسون الذي رأى الفكرة تنتشر في كل أنحاء الثقافة الغربية مع «تشديد متزايد على الفردية بوصفها قيمة أوّلية»[2]. ويعتقد مراراً أن الحب، الحب الرومانسي، يسير يداً بيد مع الفردية،

(1) يعتمد هذا الفصل على فصول كنت قد كتبتها لمجموعة جمعتها لويزا باسيريني، وعلى الخصوص «الحب، والشبق، والتعليم»، الذي أعيد طبعه في الطعام والحب (جيه. غودي)، 1998، و «الحب والدين: ملاحظات مقارنة»، لتظهر في كتاب آل. باسيريني (محررة) القادم، بيرغان بوكس، أكسفورد. وإضافة إلى ما تقدم هناك إشارات إلى الموضوع في كتاب الإسلام في أوروبة، بوليتي برس، 2003. إضافة إلى إشارات في ورقة كتبتها من أجل سي. تريلو سان خوسيه (محرر)، النساء، والأسرة، والنسل في العصر الوسيط، 2004.

(2) بيرسون 1991: 386.

ومع الحرية (حرية اختيار الشـريك، بوصفها حرية متميزة عن ترتيبات الزواج)، ومع التحديث عموماً. وأنا لسـت معنياً في الأصـل بالأسباب التي دعت الأوروبيين إلى ادعاء هذا الزعم العرقي الإثني المركزي[3]. ولكني منتقد لصحة الزعم.

وأنـا في هذا الفصـل تبعـت الأوروبيين (وخصوصـاً هوليـوود) في معالجة الحب الرومانسي بوصفه شيئاً يختلف عن الحب عموماً وينظر إليه بشكل كبير جداً بوصفه شـيئاً يمتلكـه الغرب وحده. وأنا لا أرى أن هذا الاقتراح صـحيح، لأسـباب ستصـبح واضـحة، ولا أرى أن الحب «الرومانســي» يجب تمييزه، إلا في التفاصـيل، عن الحب بشـكل أكثر عمومية. وبكلمات أخرى إن تمييز ثقافات تلك القارة عن بقية العالم هو اختراع غربي على وجه العموم.

دعونـا نبـدأ بالاقتراح الواسـع الانتشـار القائل إن شـعراء التروبـادور في القرن الثاني عشـر، في الكتابة عن الحب الرفيع الأدب، كانوا هم أول من أدخل فكرة الحب الرومانسي وممارسته. وكان هذا الافتراض مركزياً، على سبيل المثال، لدراسة المؤرخ دو روجمونـت عن الحـب في أوروبـة[4]. ويرى عـالم الاجتماع نوربـرت إلياس الحب بألفاظ تطورية شبيهة. وهو يزعم أن ما «ندعوه نحن «»الحب»»، ذلك التحول للسرور، وذلك الظل للشـعور، وذلك التسـامي للعواطـف والتهذيب لها»[5] يأتـي إلى الوجود، في المجتمع الإقطاعي لشـعراء التروبادور ويتم التعبير عنه في «الشـعر الغنائي». وهو يرى تلك النصـوص، وفي الحقيقة هو يرى كل هذا الجنس الأدبي، ممثلاً «للمشـاعر الأصـيلة»، وبكلمات أخرى للاختصاصـي بالقرون الوسـطى سـي. إس. لويس يراها مؤشـراً عن «حالـة جديدة للأمور»[6]. وكون ما نراه هنا جنسـاً أدبياً شـعرياً جديداً لأوروبـة المسـيحية، أمر لا يمكن أن يكون فيه أدنى شـك. ولكـن لا يوجد أي دليل عن مشـاعر جديـدة عموماً، مـا لم نكن نعني بذلك أشـكالاً جديدة مـن التعبير عن تلك المشاعر، وهنا كذلك فإن جِدَّة التعبير تنطبق على أوروبة المسيحية فقط، لا على تغيير

(3) باسيريني 1999.

(4) دور روجمونت 1956.

(5) إلياس 1982: 328.

(6) لويس 1936: 11.

كلي في وعي الإنسان. وكما سنرى، كان هناك تعابير عديدة عن الحب، ومن جملته الحب الرومانسي كذلك، موجودة خارج أوروبة. والزعم أنه ظهر لأول مرة في أوروبة الإقطاعية هو زعم لا يمكن تأييده[7].

وموضوع مشابه رفعه حديثاً جورجيس دوبي، المؤرخ القروسطي المرموق. فهو أيضاً رأى أن «أوروبة القرن الثاني عشر اكتشفت الحب»[8]. ولكنه لا يرى شعراء التروبادور في منطقة الأكويتين بوصفهم الفاعلين الوحيدين. فقد كانت أغنيات من نفس النوع تُغنى في باريس، من قبل أبيلارد، على سبيل المثال، الذي يتصرف «مثل شاعر تروبادور»[9]. ومثل هذا النشاط أيضاً ظهر في بلاطات الأنغلو-نورمان تحت حكم بلانتاجينيت هنري الثاني والذي كوَّن «أكثر الورشات إنتاجاً من الإبداع التعليمي» وكانت السبب في ولادة أسطورة تريستان وآيزولد[10]. وهو ينظر إلى التغيرات في توجيه الحب بوصفها مرتبطة «بتأنيث المسيحية» وبالدور الجديد للأبناء الشباب للفرسان الذين استفادوا من الثروة المتزايدة لتلك المرحلة.

نوع الحب (الحب النقي) المعبرً عنه في هذه القصائد التروبادورية يتضمن قدراً من الغياب والمسافة، وهي في الغالب مسافة اجتماعية مثلما يكون بين أحد رجال الحاشية وزوجة سيده. ولم يكن الرجال هم الذين نظموا القصائد وحسب، وإنما النساء أيضاً نظمن قصائد الحب (تروباريتز)، وكانت إحدى أشهر هؤلاء النساء الشاعرات نا كاستيلوسا من منطقة أوفيرن، زوجة تورك دو مييون، والتي كتبت تخاطب شخصاً اسمه أرماند البريوني. وبدأ مطلع قصيدة من قصائدها (في الترجمة الفرنسية):

لقد سمحتَ لوقت طويل أن يمضي

منذ أن تركتني.

---

(7) انظر غودي 1998.

(8) كتابات دوبي عن الحب تتضمن: كيف عرفوا الحب في فرنسا القرن الثاني عشر؟ (1988) وملاحظة عن الحب الذي يسمونه رفيع الأدب (1988).

(9) دوبي 1996: 61، 66.

(10) دوبي 1996: 73، 68.

وغالباً جداً ما يكون المحبوب قد رحل، أو أنه محبوب لا يمكن الوصول إليه، وأن هذه المسافة، مادية كانت أم اجتماعية، مسافة يرونها خاصية عامة للحب الرفيع الأدب.

وعلى كل حال، فهذا الشكل من شعر الحب لا يكاد يكون خاصاً فريداً في العاطفة، على الرغم من أنه ربما يكون كذلك في التفاصيل المحددة. وقد وجد المؤرخ القديم، كيث هويكنز، قصائد حب في مصر القديمة مكتوبة بين أخت وأخيها، حيث كان يسمح لهما أن يكونا شريكين[11]. ونجد في الصين في وقت مبكر يصل إلى القرنين التاسع والسابع قبل العصر العام، نجد قصائد حب مجموعة في كتاب الأغاني. وفي منتصف القرن السادس قام شاعر البلاط، هسيو لينغ، بجمع مجموعة كاملة من قصائد الحب معاً وسماها أغانٍ جديدة من شرفة حجر اليَشْم. مكونة إلى درجة كبيرة من شعر يعود إلى تقليد أرستوقراطي للبلاط من الصين الجنوبية. وهذا الشعر «شعر أسلوب القصر» اكتسب شكلاً بلاغياً منمذجاً مغطى بالأعراف. وأحد تلك الأعراف كان يقضي أن «حبيب المرأة يجب أن يكون غائباً عن سيناريو الحب»[12]. وكما سنناقش فيما بعد، كانت المسافة أصيلة لكل طبيعة كتابة الرسائل وشعر الحب معاً. وفي اليابان كذلك، في أثناء مرحلة هيان (794 ــ 1185 من العصر العام)، كانت اليابان معروفة للصينيين باسم «بلاط الملكات»، ونساؤهم سيطرن على المشهد الأدبي.

وفي خطبة زوجة المستقبل لعائلة أرستوقراطية، كان الرجل الشاب يرسل قصائد حب إلى الفتاة، وكانت هي تجيب بجنس الشعر. وبعد أن يتزوجن، كانت النساء يقضين أوقاتهن في كتابة الشعر وفي الانغماس في منافسات، وإحدى المنافسات اشتملت على تعليق القصائد على شرائح من الورق في مهرجان الربيع لزهور أشجار الكرز، وهو عمل كان له مضامين دينية ودنيوية معاً[13]. وكان فن كتابة الرسائل هو أهم فن من أجل شهامة الفروسية ومن أجل «تقاليد البلاط»[14]. وقد كانت رسائل الحب على وجه الخصوص موضع تقييم عال، على نقيض الحالة في الغرب المسيحي (على

(11) هويكنز 1980.

(12) بريل 1995: 8.

(13) انظر ثقافة الزهور، النسخة الفرنسية، لوسويل، 1994. ص 496.

(14) بورديلي 1973: 14.

الأقل في السياق الديني)، لم يكن الحب خطيئة وإنما احتفاء. وكتب الثقافة الجنسية (وبشكل حرفي، صور الأوضاع المختلفة) كانت تكتب غالباً بأقلام الرهبان وتخبأ في ملابس جهاز العروس من البنات الشابات. وعلى كل حال، حين صارت الفضائل العسكرية موضع تقدير أكبر بكثير في مدة لاحقة، صار الحب والجنس يعاملان بأسلوب أكثر تزمتاً. ذلك التناوب بين التزمت والاحتفاء في المواقف العامة بالنسبة إلى الحب كان مرتبطاً لا مع العسكريين وحسب وإنما مع الدين أيضاً. ويمكن للمرء في الحقيقة أن ينظر إلى مرحلة شعراء التروبادور بصفتها تكوّن تجلياً أوروبياً لمثل هذه العملية لا غير، بعد التقييد الذي فرضته المسيحية الأولى.

وليست الصين واليابان هما الثقافتان الوحيدتان الخارجتان عن الثقافات الأوروبية اللتان سبق أن عرفتا ونمّتا شعر الحب، فنحن نجد التعبير الأدبي عن الحب في الكتاب المقدس العبراني في نشيد الإنشاد (الذي مارس بلا شك تأثيراً على أوروبة المسيحية، حيث كان في الغالب، على كل حال، يفسر تفسيراً رمزياً، كما هي الحال في تقاليد مشابهة أخرى، كما لو كان الجنس الأدبي لا يستحق الانتباه في شكله الحرفي) ونجد التعبير الأدبي كذلك في مجموعة كبيرة من الشعر السنسكريتي القديم في الهند[15]. ونجد نموذجاً أكثر قرباً مباشراً من غيره لشعر التروبادور، وكان نموذجاً معروفاً معرفة جيدة في أوروبة القرن الثاني عشر، نجده في أعمال أوفيد، الذي عاش في روما في زمن الإمبراطور أغسطس. ويقال إن الحب بالنسبة إليه، على كل حال، يجب أن يكون «حسياً بشكل صريح» وأن يكون خارج العلاقة الزواجية، وبرأي روجمونت «هناك أثر ضئيل أو ليس هناك أي أثر من العاطفة الرومانسية في الأزمنة اللاحقة»[16]. وعلى كل حال، فإن ذلك المؤلف يهمل التشابهات المتنوعة. وفي كلا التراثين كان الحب في الغالب خارج العلاقة الزوجية، وزيادة على ذلك فقد كان هناك بالتأكيد بين شعراء التروبادور ميل باطن من الشبق، تماماً مثلما هو في أوفيد، فقد كان أكثر من أثر من الرومانسية.

(15) برف 1986.

(16) باري 1960: 4.

في دراسة شاملة لأغنية الحب اللاتيني القروسطي وصعود الشكل الأوروبي (1965)، يستنتج درونك، على عكس لويس، أنه لم يكن هناك «شعور جديد» في القرن الثاني عشر، ويقول:

(1) «إن ««الشعور الجديد»» عن الحب الرفيع الأدب قديم مثل قدم مصر على الأقل من الألفية الثانية قبل الميلاد، وقد يحدث في الحقيقة في أي وقت أو في أي مكان: أي، كما ظن بروفسور مارو، «قطاع من القلب، ومظاهر خالدة من الإنسان»،

(2) إن شعور الحب الرفيع الأدب ليس محدوداً بمجتمع البلاط أو الفروسية، ولكن له انعكاس في أقدم شعر شعبي مسجل في أوروبة كذلك (والذي كان قد امتلك بالتأكيد تراثاً شفوياً طويلاً خلفه)،

(3) إن البحوث في الشعر الرفيع الأدب الأوروبي يجب أن يكون مهتماً لذلك بتنوع من التطور المتقدم والعارف بمواضيع الحب النقي، لا في البحث عن أصول محددة للمواضيع نفسها. وذلك أنه إذا تم التخلص من سراب الشعور الجديد المفاجئ، فإن المشكلات المعينة من التاريخ الأدبي تبقى بلا شك»[17].

وأنا أود أن أتفق من كل قلبي مع درونك على أننا نتعامل مع «سراب» مرئي في تعابير أوروبية، على الرغم من أنني أود أن أشدد على الدور الذي لعبه هذا السراب في تاريخ العالم. وفي الوقت نفسه أود أن يكون لي شكوكي حول المجتمعات الشفوية التي سبق أن عبرت عنها في أماكن أخرى[18]، فأغنية الحب تبدو تقريباً محتاجة إلى التأليف المكتوب*.

ولكن في الوقت الذي قد يكون فيه الشعر اللاتيني قد خدم بوصفه سابقة لشعراء التروبادور من منطقة لانغويدوك، فإن مصادر معينة وتأثيرات معينة كانت أقرب

(17) درونك 1965: 1: 9. الإشارة إلى مارو هي آرام إيه إل 3 (RMAL)، ولوج كامن عن بعد للذاكرة، 3 (1947). 189. وتعبير (الشعور الجديد) استخدمه سي. اس. لويس، رمز الحب، ص 120.

(18) غودي 1998: 119.

* إن التراث الشعري العربي الجاهلي الشفهي الرائع، والتراث الغنائي الشعري العربي الشفوي يستحقان الاستذكار هنا وهو تراث لا يؤيد رأي الباحث (المترجم).

يسهل الوصول إليها في شكل التقليد الإسلامي القوي من شعر الحب الذي كان موجوداً في إسبانيا وصقلية اللتين كانتا تتحدثان العربية. وأكثر تفسير يظهر معقولاً لتفسير الفرق بين أوفيد والعمل الذي جاء فيما بعد في هذا الميدان كان «أن شعراء التروبادور كانوا متأثرين بثقافة إسبانية الإسلامية»[19]. ففي أثناء مرحلة «البلاطات الصغيرة» (حكام الطوائف) قبل مجئ المرابطين المتشددين في العام 1086 والذين كانوا من البربر من إفريقية، عاش المسلمون والمسيحيون في الأندلس جنباً إلى جنب وعلى قدم المساواة عملياً. وكانت بلاطات الأندلس الإسلامية جزءاً من نفس التقليد مثل أولئك الذين كانوا في بقية إسبانية والتي كانت أيضاً مراكز مهمة من أجل كتابة شعر الحب وإنشاده. وكان ممثل هذا التقليد الشاعر المعروف، ابن حزم، الذي كتب طوق الحمامة (1022)، قصيدة حول فن الحب (وتؤول أحياناً تأويلاً رمزياً)*. وكان هناك طبعاً الكثير من شعر الحب المكتوب في كل أنحاء العالم الإسلامي، يؤثر في الجملة على المناطق الطرفية مثل الصومال في القرن الإفريقي. وأما في جنوب إسبانية فقد كان التقليد قوياً بوجه خاص لا بين الرجال فقط بل بين النساء أيضاً. وإحدى أبرز النساء كانت ولادة، ابنة الخليفة، التي كانت تعقد جلسات أدبية في قرطبة. وكان هناك نساء أخريات أيضاً كتبن الشعر الذي يظهر «حرية مثيرة للدهشة في تعبيرهن وفي الرضا في مشاعرهن عن الحب»[20]. وفي الأندلس تحركت بعض النساء اليهوديات أيضاً ليكتبن شعر الحب في النموذج نفسه.

لقد كان التفاعل مع الدول المسيحية سهلاً ومتكرراً، وكان الشعراء أنفسهم في الغالب هم وسطاء التواصل. «جاءت إلى الوجود مجموعة من الشعراء المتجولين، وكانوا يمرون من بلاط إلى آخر»[21]، بطريقة شبيهة لما تطور بعد قرن في فرنسا. وفي صقلية اعتاد الشعراء من الشمال أن يزوروا البلاط النورماني لروجر الثاني

(19) باري 1960: 1.

* هكذا في الأصل وهو لا يستقيم، لأن كتاب طوق الحمامة في الألفة والألاف كما يعرف القارئ العربي ليس قصيدة يمكن تفسيرها رمزياً. بل إن فصول الكتاب تشمل أحوال الحب وقصصاً عنه وأشعاراً في أحواله. ولعل الباحث وهم فخلط طوق الحمامة بغيره. (المترجم)

(20) فيغويرا 1994: 709.

(21) باري 1960: 8.

زيــارات متكررة وبعدئذ بــلاط فريدريك الثــاني (1194 - 1256) في باليرمو، التي كانت موجهة توجيهاً قوياً نحو الثقافة العربية، وذلك من أجل أن يعلموا عن الأنشطة الفنية المحلية[22]. وكان أعضاء المدرسة الصقلية يستخدمون لغتهم المحلية لا اللغة الإقليميــة البروفنســالية من أجل لغة شــعر الحــب وعُزي إليهم الفضــل في اختراع شــكلين شعريين رئيسين في إيطاليا، وهما: الأنشــودة (الكانزوني) والقصيدة ذات 14 بيتاً (سونيت).

وفي الحقيقة إن النســاء المسلمات واليهوديات شــاركن في الأنشــطة التي يبدو أن التقليد الأوروبي كان قد اعتبرها غير متوافقة مع ثقافة عدم تســاوي الجنسين (التي كانت ستجعلهن غير قادرات على تجربة الحب الرومانسي، إلا ما قد يكون في السياق الديني). وكذلك فإن التأثير الذي لا ينكر لأوروبة الإسلامية على جيرانها المسيحيين يفرض تهديداً خطيراً على فكرة أن الحب الرومانسي كان قد تم اختراعه تلقائياً نوعاً ما في بلاطات أوروبة المتصــفة بسلوك يليق بالفرســان. ومن أجل إنقاذ أصل أوروبي محلــي للحــب (إلى جانب مكوِّنــات أخرى مما يُنظر إليه بوصــفه الحيــاة «الحديثة» للأسرة)، عرض بعض العلماء ضمناً أن الدور البارز للنساء في الأندلس استمد قوته من جذور أقدم للبلاد، من السكان الذين كانوا في المكان قبل غزوات المسلمين، (وهم الفيزقوط والإيبريين). وجرى تبني آراء مشــابهة عن ملامح أخرى من حياة الأســرة الأندلسية وكانت شائعة على وجه الخصوص في أثناء المرحلة الفاشيستية في إسبانية حين كان هناك ميل إلى التقليل من قيمة الإســهام الإســلامي في حياتها الاجتماعية وفي أوروبة على وجه العموم كذلك. وذلك الاتجاه كان يقاومه إسهام غوشارد الطليعي في تاريــخ المنطقة في كتابه: البنى الاجتماعية «الشــرقية» و«الغربية»[23] وكان يقاومه البحث اللاحق فيما بعد من العلماء الأسبان في الأندلس. ولكن القضية أيضاً هي أنه على خلفية أوسع كان هناك تبصر جديد في موقع المرأة تحت حكم الإسلام. الغربيون اليوم تكتســحهم في الغالب صــور النســاء وهن يرتدين الحجــاب، ومعرفة أن الزواج متعدد الزوجات وأن الدراسة في المدارس للإناث لم تكن دائماً موضع تشجيع.

---

(22) آسين 1926.

(23) غوشارد 1997.

وهذه الآراء تستمر في الوعي الشعبي، وفي الخطاب السياسي، بل في المناقشات الأكاديمية على الرغم من الحقيقة التي توضح أن البحث الحديث يفتح منظورات أكثر دقة عن هذه القضايا، ويكشف تشابهاً عميقاً بين المواقف والممارسات الأوروبية والإسلامية في البحر الأبيض المتوسط، وهو تشابه أكبر في الغالب مما هو مسموح له. ففي منطقة البحر الأبيض المتوسط يعتمد استخدام الحجاب على المكانة الاجتماعية، مثلما كان في إيطاليا في عصر النهضة أو في أوروبة الفكتورية. وباستثناء الحريم الأميري، فإن الزواج المتعدد في الحقيقة مقصور على أقلية صغيرة من الزواجات في أي زمن واحد، أقل من 5 بالمئة، فهي تحدث عادة في ظروف خاصة، مثل، توفير الوريث*. في هذه الحال يوجد لتعدد الزوجات مشابهاته مع نوع سلسلة الزواج التي انغمس فيها هنري الثامن بشكل ملحوظ، باستثناء أن الزوجة غير المقربة لا تُطرد (لا تطلق). والممارسات الأخرى القريبة من تعدد الزوجات مثل التسري والاتصال خارج العلاقة الزوجية شائعة بين السكان الأوروبيين. وعلى كل حال، فإن تعدد الزوجات لا يمنع بالتأكيد تطور العواطف الشخصية والمفرَّدة، ومن جملتها الحب. وكما نرى من قصة زواج يعقوب (عليه السلام)، فهناك دائماً إضافة إلى زوجة كبيرة («سارة») «المفضلة» التي قد يكون الزوج متعلقاً بها رومانسياً. وأما بالنسبة إلى التعليم، فإن المدارس القرآنية (للذكور) لم تكن هي الطريقة الوحيدة ليصير المرء متعلماً. فالمعلمون، أحياناً من داخل الأسرة، أعطوا دروساً خاصة للنساء. ولكن استبعاد النساء من المدرسة أثر فعلاً على خيارات الحياة للكثيرات في الإسلام، مثلما أثر إلى وقت قريب في اليهودية وبالنسبة إلى الكثيرات في أوروبة المسيحية[24].

وكما تبين هذه المناقشة، فإن الجدل حول أصل شعر التروبادور سار موازياً لنزاع أكثر عموماً عن طبيعة المجتمع الأندلسي والإسلامي. هل موقف النساء (الذي

---

* هذه الاعتذارية عن الحجاب وتعدد الزوجات لا تصح. فكما يعلم كل مسلم أن هذين الأمرين من الدين الإسلامي وشرائعه المعلومة. ولكل منهما ضوابطه وصوره. ولا ينكر المسلمون أن بعضهم أساء استخدام الحجاب ورخصة التعدد، ولكن هذا لا ينفي الأصل في أنهما من شريعة الله الخاتمة.. وفيها حلول لتلافي الكثير من الجرائم والمصائب التي لا تدرك إلا بعد استفحالها. (المترجم).

(24) على الرغم من أن النساء المسلمات كن مستبعدات من التعليم الرسمي في معظم المدارس فإنهن مع ذلك تلقين أحياناً تعليماً دينياً، مثلما يناقش ذلك بيركي (1992): 161 ف ف.

يؤثـر على مشـاركتهن في علاقات الحب) يجـب أن يُعزى إلى جـذور أوروبية، أو إلى المسـلمين الغرباء بدلاً من ذلك؟ فتحت حكم الإسلام، كانت النساء حرات عموماً في أن يحضـرن إلى الأسواق، شـاريات وبائعات معاً. وفي تركيا، ظهرن غالباً في المحاكم القانونية. ومن غانا وأماكن أخرى تولين القيام بالحج الشـاق إلى مكة. وكما لاحظت أنا، فإن غوشـارد يقترح أننا نحتاج إلى تطبيق تحليل طبقي على الحالة. فالنسـاء في المجموعـات العالية كـن في الغالب مقيدات في حـين كانت النسـاء في أعمال الترفيه حـرات جداً. فهـؤلاء الأخيرات كن مغنيات، وراقصـات، وموسـيقيات، وشـاعرات، وهـن اللواتي كن أحياناً عرضـة لتبـادل الهبات بين البلاطات، ومـن جملة ذلك بين الحكام المسـلمين والمسيحيين أيضاً. ويبدو أن ذلك التبادل يوضح التشابهات البنيوية في التقليدين ويوضـح كذلك القنوات المسـتخدمة من أجل تواصـل الفِكرَ حول الشعر والحب. وفي الحقيقة كانت الحدود بين البلاطات وأراضي الفئات الدينية المختلفة في الغالب مليئة بالمسام تماماً.

إن هذه الحقيقة هي التي قادت بعض العلماء إلى دراسـة مسألة التأثير الإسلامي على شعر التروبادور دراسة أكثر تعمقاً. لقد جرى الجدل في أن الموضوعات متشابهة في العديـد مـن الوجوه مثلما هي الأشـكال العروضـية في وزن الشـعر. لقـد رأينا أن الشعراء كانوا يسافرون من منطقة إلى أخرى، وكانوا في الغالب تحت نوع من الحماية غير الرسـمية[25]. فإذا كان الأمر كذلك، فالاحتمال بأن ما كان بالنسـبة إلى أوروبة الغربية شـكلاً إبداعياً من الأدب كان قد حفزه التَّماس مع الإسـلام هو احتمال يبدو عالياً. وقد سـبق أن قيل، على المسـتويات المتصـلة بأوزان الشـعر والمضمون معاً، إنه «لا يوجد بوادر رواد من القصـائد الغنائية التروبادورية في الغرب، ولكن التشـابهات المقنِعة في الموضـوع، والصـور، وشكل النظم الشـعري تحدث في وقت سابق في الشعر العربي الإسباني»[26]. وفي عمله عن العلاقات الأوروبية العربية في العصور الوسطى، يعلق المؤرخ دانييل فيقول إنه:

---

(25) أسين 1926.

(26) نايكل 1946.

على العموم، يبدو أن مما لا سبيل إلى نكرانه، أن الشعر الرفيع الأدب في اللغة العربية، وهو في الغالب عادي، قد امتد مع ذلك، في الموضوع وفي المعالجة، امتداداً أوسع بكثير من الشعر التروبادوري. ولو أن هذا الأخير لم يمتلك مكاناً خاصاً في التاريخ الأدبي الأوروبي، لكان يحتمل أن يُنظر إليه بشكل معقول بصفته ليس أكثر من فرع إقليمي وهابط من شعراء البلاط من إسبانية... وإذا كانت المفاهيم الأوروبية للحب الرفيع الأدب مشتقة، على كل حال، من البلاطات الصغيرة لحكام الطوائف [التي ظهرت حين انهارت الخلافة الأموية في العام 1031]، فإن كل التقليد الرومانسي في الأدب الأوروبي يدين لإسبانية في القرن الحادي عشر بدين غير متكافئ مع ما كان يظن[27].

ومن الجملة نيللي، المؤرخ الفرنسي لشعراء التروبادور وللكاثار، فإنه يرى أن التقليد الرومانسي، والابتعاد عن الأعمال الجنسية الحميمة، وخضوع الرجل للسيدة يرى أنها مستمدة في جزء منها من مصادر عربية ومن مصادر بيزنطية أيضاً ومن أماكن أخرى. ويعلق دانييل فيقول: «إن كل احتمالات نيللي توحي بغموض أصل الرومانسية الأوروبية أو تعدد هذا الأصل». كم هو مختلف ذلك عن استنتاج القروسطي الأدبي الإنجليزي المؤثر، سي. اس. لويس، الذي كتب عن شعراء التروبادون يقول: إنهم

في القرن الحادي عشر، اكتشفوا أو اخترعوا، أو كانوا أول من عبر عن ذلك النوع من العاطفة الرومانسية التي كان الشعراء الإنجليز مازالوا يكتبون عنها في القرن التاسع عشر... وأقاموا حواجز لا سبيل إلى عبورها بيننا وبين الماضي الكلاسيكي أو الحاضر الشرقي. ومقارنة مع هذه الثورة تبدو النهضة مجرد تموّج على سطح الأدب[28].

إن فكرة أن شعراء التروبادور كانوا هم، ولأول مرة، من جعل الحب «لا خطيئة بل فضيلة»[29] قد تكون فكرة صحيحة بالنسبة إلى أوروبة القروسطية، وهي بالتأكيد فكرة لا يمكن مساندتها من منظور عالمي وهي توضح ضيق وجهة النظر الأدبية المقتصرة على الأدب الغربي. وأحد الملامح المثيرة للاهتمام، التي لاحظها روكس،

(27) دانييل 1975: 105 – 6.

(28) لويس 1936: 4.

(29) روكس 2004: 166.

هي أن الشعر الإقليمي البروفنسالي لم يسهب فقط في وصف الجمال الجسدي للمرأة في عصر لاهوتي، وإنما، ولأول مرة في أوروبة، استبعد أي إشارة إلى الخلاص أو إلى الماورائي وإلى العجيب»[30] وبذلك قاد إلى ولادة مذهب إنساني جديد، وهو يشير بهذا المذهب إلى مدخل علماني إلى الحياة ويراه بوصفه قائماً بدمج الأخلاق الإقطاعية مع «علاقات الحب». وكما سبق أن جادلنا، فإن الناس تحت حكم الإسلام أيضاً خبروا مراحل مشابهة، وفي أوروبة وفي أماكن أخرى. ومثل ذلك أيضاً فعلت التقاليد الكبيرة. إن العلماني، في الحب كما في القضايا الأخرى، لم يكن حكراً على أوروبة، على الرغم من أنه كان صحيحاً أن النهضة رأت امتداد العلماني إلى العديد من المجالات. ولكن وفي كل حال فإن استبعاد الإشارة الدينية والماورائية بين شعراء التروبادور يجادل في صالح تأثير الشعراء والعلماء القادمين من تقليد مختلف والذين كانوا يعرفون لماذا كان عليهم أن يستبعدوا ذلك. ومثل هذا التأثير ليس مثيراً للدهشة، إذا أخذنا بالاعتبار حقيقة أن الإقليمي البروفنسالي كان من الناحية اللغوية قريباً إلى القطلوني في شمال إسبانية وأن الكاثار، على سبيل المثال، لم يفكروا أدنى تفكير بمسألة عبور تلك الحدود، ومجتمعاتهم موجودة في إسبانية مثلما هي موجودة في «فرنسا».[31]

قد يكون أنه في أوروبة المسيحية كان على توسيع الحب أن يحدث في سياق علماني، خارج المجال الديني، بسبب القيود التي فرضها هذا المجال. وذلك لم تكن هي الحال في كل مكان، والمذهب الإنساني بالمعنى العلماني لم يكن مطلباً مسبقاً للتطور أو للتعبير عن مشاعر الحب في كل مكان. وكان الموضوع يحظى باهتمام أوسع في العالم الإسلامي في السياقين العلماني والديني معاً. والتشديد على هذا الأخير كان متميزاً على وجه الخصوص في الصوفية. ويكتب أحد سادة الصوفية فيقول: «أنا لست نصرانياً، ولا يهودياً، ولا مسلماً... الحب هو ديني»[32]. وفي الحقيقة أن الحب العلماني والديني كانا منضفرين معاً على نحو كبير جداً. وفي إسهام مثير للاهتمام، وأنا أقبله بالتفصيل بسبب ارتباطاته مع الفصول السابقة، يكتب عالم الإنسان يولمان، فيقول:

(30) روكس 2004: 166 – 7.

(31) ويس: 2001.

(32) زافراني 1986: 159.

يمكن أن يقال إن الاهتمام في الحب بوصفه عقيدة اجتماعية قد نشأ مع الطرق الصوفية في وقت مبكر في الإسلام. وهناك الكثير من الكلام عن القلب، والحب في هذا المعنى عقيدة خطيرة، بل هدامة. وينظر إلى الطرق الصوفية على هذا النحو إلى هذا اليوم في العديد من الأماكن. فحب الناس لله، وحب الواحد منهم للآخر، له صفة ديونايسية (Dionysian)* يصعب على السلطات أن تضبطها. ومثل هذا الحب غير المسؤول المستحوذ على كل النفس يعبر عنه في طقوس انفعالية إلى درجة عالية – وتمثيليات الشيعة، أو شعائر الذكر من فرق الدراويش أو السماع (شعائر الدوران) لدى المولوية، وفي جميع الحالات، يروى أن أثر طقوس التواصل هو انغماس الفرد في «محيط الحب» في مجموعته. والدرجة التي كان الشرق الأوسط فيها، على الأقل، عرضة لمثل هذا الفِكر يمكن أن تفهم من حقيقة أن الحب الإلهي هو أوسع موضوع وأدومه في الشعر وفي الموسيقى في الإمبراطوريات العثمانية، والفارسية، وفي الحقيقة في المغولية. وانساب التيار عميقاً وواسعاً طوال العديد من القرون. وما زال في فيضان كامل. ومجموعة الكتابات الكاملة والضخمة لشعراء كبار مثل يونس إمري، ومولانا جلال الدين الرومي، وسعدي، وحافظ وآخرين كثيرين هي كتابات حول الحب الإلهي. وخلف الروحانية الإلهية يشعر المرء بالصور القوية عن الحب بوصفه رمزاً للعلاقات الإنسانية. مرة أخرى، يكون الإصرار على الخبرة الصوفية التواصلية. يقال إن الخبرة الصوفية الفردية والنشوة تنتميان بحق إلى المسيحيين.

إن استعارة الحب، حب البشر لله وحب أحدهم للآخر، لها مضامين سياسية. إنها تنكر، طبعاً، الصفة المشابهة للآلة التي تصل إلى إظهارها المجتمعات المدارة إدارة حسنة. فالحب بوصفه عاطفة مستحوذة يبعد الرسميات جانباً ويقوض الحواجز الاجتماعية. والحب يؤدي إلى تآكل امتيازات تلك المجموعات الصغيرة، والمغلقة التي تقوم غالباً بإدارة المؤسسات المهمة من المجتمع، وسيصر الحب على أن يجري إسقاط البنى المتدرجة الهرمية، التي كانت قد بنيت بتلك العناية والاعتماد على الناس الذين

* نسبة إلى ديونايسس في الأساطير اليونانية، وهو إله الشباب، والخمر، والنشوة، وتشير الصفة منه إلى طبيعة النشوة، أو التصرف الجنسي أو الطبيعة غير العقلانية المجنونة أو غير المنضبطة، وغير ذلك. (المترجم)

يحافظون على مواقعهم والقيام بواجباتهم. وسيصر أيضاً على أن يكون البشر متساوين مع بعضهم البعض، وعلى أن يذيبوا الحواجز التي تفصلهم وعلى أن يتوحد أحدهم مع الآخر في معنى الجماعة والهوية ويصيروا واحداً بعضهم مع بعض ومع الله[33].

وأحد الأمثلة التي تستحق الذكر عن نشوة الحب، ولكن ارتباطاً مشابها، وفي هذه الحالة مع الجنس الآخر، يحدث في العمل المؤثر نفسه للشاعر الصوفي الأندلسي، ابن عربي (1165 العصر العام، مرسية – 1240، دمشق). كان يَدرُس الحديث النبوي في مكة مع ابن رستان من أصفهان حين قابل ابنة هذا الأخير البكر، نظام، كانت «صبية نحيلة ذات نظرة آسرة، غمرت اجتماعاتهما باللطف... ولولا وجود مثل هذه الأرواح الميالة إلى الأفكار الشريرة والمقاصد الشريرة، لكنت أستطيع أن أصف بالتفصيل كل الفضائل التي حباها الله بها، مقارنة ببستان خصيب». وكان عمله عن «تفسير الرغائب» مكرساً للبنت نظام وقد شرح فيما بعد أن كل التعابير التي استخدمها في شعره (التعابير المناسبة لشعر الحب) ألمحت إلى نظام وفي نفس الوقت إلى الحقيقة الواقعة الروحية[34]. وقد قورنت علاقة ابن عربي ونظام بعلاقة دانتي مع بياتريس، وفي الحقيقة لقد نشأ زعم يقول بتأثير ابن عربي المباشر على الشاعر الفلورنسي. وعلى الرغم من أن ارتباط الحب قوي بشكل خاص في الإسلام، فإنه أيضاً قد وجد في المسيحية، ومع ذلك فإن المرء يجد في الإسلام انفصالاً في أشكال معينة من الشعر وفي فن المغول وفي البلاطات الأخرى، ولكن من دون أي تمييز مطلق.

---

(33) يولمان 2001: 272.

* لا يخفى على القارئ الكريم ما في هذا الكلام من الغلط الذي لا يليق نسبته إلى الإسلام. فالصوفية كلها موضع اتهام.وما ذكره الباحث عن الحب على طريقة الطرق الصوفية لا ينتمي إلا إليهم فقط، وكان الأجدر بالباحث أن يعود إلى مراجع أهل الإسلام لفهم مسألة الحب وغيرها. وقد أحصيتُ 332 مرجعاً في نهاية الكتاب ليس فيها ما يمكن القول إنه مصدر إسلامي موثوق! وابن عربي نفسه متهم في دينه، قال ابن خلدون في المقدمة: (إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة...وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم). انظر: مقدمة ابن خلدون، ص.473 دار القلم، لبنان، ط 1. 1978. (المترجم).

(34) انظر في. كانتارينو 1977. آر. نيكولسون 1921. ابن عربي 1996.

وكما نعرف من دراسات كارولين باينوم للنساء الصوفيات القروسطيات[35]، فإن المظهرين من الحب أحياناً، الروحاني والحسي، يصيران منضفرين كثيراً جداً.[36] وكما هو في الأديان الكبيرة الأخرى، فإن الحدود القائمة في المسيحية بين الحب الأرضي للرجل والمرأة وبين الحب الروحاني لله (وحب الله للبشرية) هي في الغالب حدود غبشاء. فكلمة الحب نفسها مستخدمة لكلتا العاطفتين وللحب الرومانسي، مثلما هو في نشيد الإنشاد أو في طوق الحمامة*، حيث يمكن أن يعطي المعنى مغزى روحياً رمزياً نظراً إلى أن الحب، ينظر إليه بوصفه جزءاً أصيلاً من مركب من الفِكَر والممارسات الدينية. فحب الله (المعطَى والمستقبَل)، وحب الرجل، وحب المرأة، كلها تنسحب معاً باستخدام هذه الكلمة الواحدة، والتي تنطوي على عنصر مشترك ولكن على تنويعة من الأشكال. والكتاب المقدس العبراني يستخدم أيضاً الكلمة نفسها من أجل حب الله، وحب إخوانه الرجال أو أخواته النساء. ومن هنا فإن الحاخامين كانوا يستطيعون أن يفسروا أغنية نشيد الإنشاد الشهوانية الجنسية كما يظهر بوصفها حب الله لإسرائيل، وهو تفسير نقله المسيحيون فيما بعد إلى حب المسيح لشعبه. وقد ضُمِّن ذلك الكتاب في الشريعة فقط لأن الحاخام أقيفاه (القرن الأول من العصر العام) قرر أن يقرأه قراءة رمزية، وليس هناك في النص نفسه أي شيء يوحي بمثل هذا التفسير[37]. وتُظهر الفصول الثلاثة من كتاب هوشع نفس التحديد، وبعض البروتستانت فيما بعد سيقولون اضطراباً. وعلى كل حال يبدو أن هناك فرقاً في العبرية بين حب ("ahebh") ورغبة (shawq). وحين يلعن الله حواء، يقول إن «رغبتها» (shawq) ستكون لآدم، لا أنها سوف «تحبه» ("ahebh").

هذا التحديد للحب الموجه للمرأة ولبلاد المرء أو لإله المرء كان شائعاً في العهد القديم، واستمر فيما بعد. وفي كتابة اليهودي، ابن غابرول، (1021 تقريباً – 1057

(35) باينوم 1987.

(36) هارت، اقتبس من جيه. سوسكايس 1996: 38.

* السياق لا ينطبق على كتاب طوق الحمامة، لأن ابن حزم استخدم كلمات عديدة عن الحب منها الغرام، والهيام، والوله، وغيرها.

(37) أنا شاكر لجيسيكا بلوم على هذا التعليق، ولأندرو ماكينتوش، ولكتابات البرفسور ان. او. يولمان.

تقريباً)، والمتأثر كثيراً بالنماذج الإسلامية، يحتوي شعر الحب أيضاً على عنصر من الحب الكوني، حب العلاقة ذات الامتياز بين إسرائيل وإلهها. ويكتب زافراني عن («التآليف الغامضة، سواء الدينية أو الدنيوية، والتي لا يستطيع المرء أن يقول عنها إن كانت تشير إلى الحب الصوفي، أو إلى العلاقة مع شخص ما أقرب من غيره، أو إلى التابع أو إلى صديق»)[38]. لاحظ أن الشعر اليهودي في المغرب كان دائماً شعراً دينياً بالمقام الأول، على الرغم من أنه امتلك وجهاً آخر، في الوقت الذي كان فيه الشعر العربي غالباً دنيوياً[39]. وقد ندد الفيلسوف اليهودي الكبير، ابن ميمون، تنديداً شديداً باستخدام الشعر. ولم يكن الشعر العلماني محترماً دائماً، وخصوصاً فن الغناء، الذي كان يغنى في الغالب على لسان القيان ويترافق مع شرب الخمر[40].

في بعض فروع المسيحية الأوروبية، نجد أن الشكلين من الحب، ولو أُعطيا نفس الاسم، متعارضان تماماً في العديد من السياقات. ففي الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، يمنع الرهبان من الحب الذي يمارسه المتزوجون (كما يمنعون طبعاً من العلاقة الجنسية في غير الزواج)، في حين أنهم يوصون بأن يدخلوا في حب مشترك لله وفي صداقة أبدية (أخوة)، لكل البشرية وفي الحقيقة لكل خلق الله. وعلى كل حال، بعيداً تماماً عن الميزة التي تمنحها الكاثوليكية للعزوبة للذكور وللإناث معاً، فالشكوك حول الحب أو صفات الحب، ومن جملته حب المتزوجين، هي جزء من المعتقدات المسيحية، في قصة آدم وحواء وهي مجسدة في كلمات المسيح وكلمات تلميذه بطرس. وتصير المعارضة حادة على وجه الخصوص في النسخ الثنائية من الإيمان بالمسيح، وهي تقترب من المانوية، التي يرتسم فيها خط حاد بين هذا العالم والعالم الآتي، بين الشر والأرضي من جهة وبين الخير والروحاني من جهة أخرى. ولتكون «كاملا» بين الكاثار

(38) زافراني 1986: 109.

(39) زافراني 1986: 134.

(40) زافراني 1986: 136.

من القرن الثاني عشر ـ وكان يجب على الجميع أن يهدف إلى هذا الكمال ـ كان يجب التخلي عن الحب الجنسي الجسدي بوصفه واحداً من الأشياء في هذا العالم التي هي مناقضة تناقضاً كاملاً للروحاني، ولله، وللحياة الدينية. ونتيجة لذلك فقد تخلوا عن العالم، وعن الجسد، وعن الشيطان. طريق التجلي تلك تؤثر في الجملة على جمهور المؤمنين المسيحيين. وقرب نهاية حياة تولستوي، قاده دينه الجديد، دين الحب، إلى هجران أسرته، وإلى التخلي عن روابطه الأرضية، ومن جملة ذلك حب زوجته وثلاثة عشر من الأطفال. فالتحول هنا لم يكن بين الحب الأرضي والإلهي بقدر ما كان بين الحب الجنسي الجسدي وبين حب الأخوة. وقد ميز الإغريق الشكلين الرئيسين من الحب الروحاني والحب الأرضي باسمي الحب الشهواني، الجنسي (eros) والحب الأخوي أو الاجتماعي (agape). وفي المسيحية كان هذان هما نفس المصطلحين وكانت الفِكَر في الغالب غبشاء، ولكن كان هناك بالتأكيد سياقات رسم فيها تمييز بينهما.

وشعراء التروبادور عالجوا الحب الأرضي. ولكن بعض الاتجاهات في شعر الحب فعلت مثل ذلك في شعر الحب في الهند السنسكريتية، وفي الصين الأولى، وفي الإسلام. وفي الوقت الذي كان فيه شعر يهود المغرب دينياً إلى درجة كبيرة، فإن نشيد الانشاد يشير إلى عنصر علماني على نحو جلي (على الرغم من أنه يفسر في الغالب تفسيراً رمزياً). وما نجده في معظم هذه التقاليد، على مدى أمد طويل، هو بعض التناوب في التشديد بين العناصر الدينية (والمتشددة) وبين العناصر العلمانية (أكثر إفصاحاً). وكان معاصرو شعراء التروبادور، من نفس المناطق من جنوب فرنسا، هم الكاثار الذين وضعوا الحب العلماني على نحو صارم داخل الإطار الديني المتشدد، وبالتأكيد «للكاملين»، للقادة الروحيين بينهم. وكان الغموض سيوجد لا في التناوب فقط مع مرور الزمن بل في الاختلافات المعاصرة في المعتقد كذلك.

دعونا نوسع هذا النقاش ليمتد إلى عالم الجنس، وذلك لأنه في الوقت الذي لا يستطاع فيه تحديد الحب والجنس، فإنهما لا يمكن في معظم الحالات أن يكونا منفصلين. صحيح أن لدينا «الحب الأفلاطوني»، حب الأخ الرفيق الرجل أو الأخت الرفيقة المرأة،

وحب الله بل حب النفس. ولكن «ممارسة الحب»، الجماع، في غالبية الحالات مع طرف آخر هو مظهر من الحب، وذلك الحب أرضي بشكل جوهري وعلماني عموماً.

وتبقى الثنائية بين الخير والشر، وأما في الإسلام فإن الجنس المشروع يقع في الجانب المقابل من التقسيم مقارنة مع الكاثار. ومع ذلك، يوجد بعض الجمع بين النقيضين على نطاق واسع جداً في المجتمعات الانسانية ويمتد إلى تنويعات في السلوك الذي يحيط بالحب، ففي بعض المجتمعات يكون الحب ممنوعاً بين الأقارب الأدنين (كما في المسيحية)، وفي مجتمعات أخرى يشجع ذلك بشكل عام (كما في الإسلام). ويبدو أن الإسلام دين واحد لا يضع عادة يداً تنظيمية قوية على القدرة الجنسية الإنسانية، وفي الحقيقة فإن أحد الأحاديث الشريفة، القصص التراثية المرتبطة بحياة محمد ـ يصرح أن الرجل في كل مرة يمارس فيها الجماع الجنسي* فهو يقوم بعمل من أعمال الإحسان[41]. ولكن الجمع بين النقيضين موجود مع ذلك، فبين العرب تكون الملاحظة المناسبة للرجل في البدء في العلاقات الجنسية مع زوجته هي أن يقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، باسم الله الرحمن الرحيم»[42]. وذلك لأنه في الوقت الذي يمكن فيه للجماع أن ينطوي على القيام بعبادة لله، فإن الموقف الكامل أكثر تعقيداً، نظراً إلى أن الإسلام أيضاً يعود إلى قصة سقوط الإنسان التي تعرض مظهراً واضحاً من الجمع بين النقيضين حول الجنس. والسقوط يتعلق بالقدرة الجنسية للذكر، ولكن آدم يحتاج إلى حواء، وتكون النتيجة وجود شيء ما هنا من الشك نفسه حول الجنس والحب والذي وجدناه في أماكن أخرى في تلاوة باغر من اللوداغا[43]، على الرغم من أنه في كل حالة تكون فيها الزواجات موضع موافقة من الله فإنها تبدو معارضة لتنويعة الشيطان.

إن أولئك الملتزمين بفكرة الاكتشاف الأوروبي للحب الرومانسي على أيدي شعراء التروبادور كانوا في الغالب قد رأوا وميزوا تطوراً مقتصراً بشكل مشابه بشأن مواقف

(41) «عن رواية أبي ذر».

(42) غودي 1963: 141.

(43) غودي وغانداه 2002: 15.

* المقصود بالجماع الجنسي هنا هو ما تحت مظلة الزواج، ما يتم عن طريق الزواج الشرعي وليس غيره.

معينة نحو القدرة الجنسية والزواج. وعلى سبيل المثال، فإن إلياس، الذي درسنا عمله في الفصل السادس، يعامل القدرة الجنسية في فصل بعنوان «تغييرات الموقف نحو العلاقات بين الجنسين»[44]. ووفقاً لوجهة نظره العامة في «تاريخ آداب السلوك» فهو يبدأ بالادعاء أن «الإحساس بالخجل المحيط بالعلاقات الجنسية الإنسانية تغير تغيراً كبيراً في عملية الحضارة»[45]. وهو يشتق الدليل على ذلك التقدم من تعليقات القرن التاسع عشر على محاورات إيراسموس التي نشرت في القرن السادس عشر، وذلك العمل يعبر عن «معيار مختلف من الخجل» من المرحلة الأخيرة، وهو اختلاف يكون جزءاً من العملية التمدينية نظراً إلى أنه في المرحلة الأخيرة «فإن كل شيء يتصل بالحياة الجنسية، ومن الجملة بين البالغين، مخفي إلى درجة عالية ومطرود إلى خلف الستار»[46]. والخجل بشأن الفعل الجنسي يُنظر إليه بوصفه جزءاً من عملية التمدين في أوروبة عصر النهضة. وأنا نفسي أنظر إليه بوصفه متعلقاً بجمع نقيضين على نحو أوسع بكثير.

ويبصر إلياس تقدماً مشابهاً نحو الزواج بزوجة واحدة وهو الزواج الذي كانت الكنيسة قد أعلنته في وقت مبكر كثيراً من تاريخها. «ولكن الزواج يكتسب هذا الشكل الصارم بوصفه مؤسسة اجتماعية تربط كلا الجنسين في مرحلة لاحقة فقط، حين تأتي الدوافع الغرزية والبواعث تحت سيطرة أحزم وأصرم. وذلك أنه عندئذ فقط تكون العلاقات خارج العلاقة الزوجية للرجال منبوذة فعلاً من الناحية الاجتماعية، أو تكون خاضعة على الأقل للسرية المطلقة»[47]. ويبدو هذا التأكيد موضع شك إلى درجة كبيرة ربما يصمد للمرحلة الفكتورية في بريطانيا ولكنه بالتأكيد لا يصمد في كل مكان حتى في أوروبة. ومع ذلك فهو يتابع المسألة بحزم في محاولة منه لتأسيس مقولته: «في أثناء مسيرة العملية التمدينية يكون الدافع الغرزي الجنسي، مثل دوافع

(44) إلياس 1982: 138 ف ف.

(45) ملاحظة تشير إلى تعليقات من غينزبيرغ، ومونتين، وفرويد حول التأثيرات الاجتماعية على السلوك ولكنها لا تعطي أي سند مهما كان لفكرة تقدم في أفكار الخجل.

(46) إلياس 1982: 146.

(47) إلياس 1982: 150.

أخرى كثيرة، مُخضَعاً لسيطرة ولتحوّل أصرم دائماً»[48]. ربما كان من الممكن له أن يدلي بهذه المقولة في الثلاثينيات من 1930، (على الرغم من أنني أنا نفسي لدي شكوك كثيرة)، وأما بعد الستينيات من 1960 فإنه لا يكاد يصح الزعم بوجود تقدم نحو «ضوابط أصرم إلى درجة كبيرة».فقد عرفت النساء بعض التحرر في هذا المجال مثلما عرفته في مجالات أخرى، والرجال أيضاً ليسوا أكثر «تزمتاً في السلوك» من الأزمنة الفكتورية. وفي الحقيقة، وفي هذا الخصوص، يجب أن يُنظر إلى إنجلترا الفكتورية بوصفها حالة خاصة من الكبح.

التأثم والتوجس من الحب الأرضي لا يبدأ بالأديان المكتوبة، على الرغم من أن بعضها قد جادل أنه كان ابتداء من قصة آدم وحواء، وهي المعلنة على نطاق واسع على واجهات الكنائس ذات الطراز المعماري الأوروبي، وتنص على أن التقليد اليهودي المسيحي (كما يدعى في الغالب، ويحذف الإسلام خطأ من صحبتهما) هو الذي يخلع مشاعر الإثم على الفعل الجنسي، وهو إثم فرضه الله على الإنسانين الأولين، والذي كان خرقهما لتحريمه يعني أنهما قد استبعدا من الجنة. والدين الهندي، أيضاً، على الرغم من أنه أكثر صراحة بكثير عن الفعل الجنسي في نحت تماثيل المعبد، لا يشجع على تركه وحسب بطرق أخرى وإنما يرى ذلك الفعل بوصفه «تلويثاً»، وبوصفه جالباً للقذر وللنجس روحياً على الأقل، على المشاركين فيه. ونحن نرى موقفاً مشابهاً يجمع النقيضين في روايات التكاثر الإنساني في أسطورة باغر من اللوداغا، والثقافة الشفهية[49]. في إحدى النسخ رجل وامرأة يمارسان الجنس ولكنهما يظهران تكتماً حول الإقرار بالحقيقة لله، الذي كان هو الخالق في طريقة مختلفة. فالعملية الجنسية هي دائماً وفعلياً عمل خصوصي سري، وهذا الاختلاط للأمشاج له مخاطره*.

(48) إلياس 1982: 149.

(49) غودي وغانداه 2002: 15.

* التصور الإسلامي مختلف تماماً عما ذكره الباحث. آدم عليه السلام في القرآن عصى الله، فتاب الله عليه واصطفاه، وأهبطه من الجنة مع الهدى والرسالة، واستخلفه في الكون، وتراجعت القضية الجنسية إلى جزء من الخلافة، وصارت حواء نعمة ومن آيات الله التي تقوم العلاقة معها على المودة والرحمة، وللإسلام ضوابطه للزواج وتحدث القرآن في أدق أمور العلاقة الحميمة، وكذلك الحديث الشريف، وهذا كله في إطار كون حواء خير متاع الدنيا، من دون تأثم ولا تحرج ولا كبت ولا رهبانية، الزنا الحرام فقط هو الذي يجلب الخجل والعار والعقوبة بشروطها. (المترجم)

في الوقت الذي يعتبر فيه شعراء التروبادور (ولكن ليس الكاثار، الذين كانوا بوصفهم مانويين، حذرين من الحب الجسدي) هم الذين كانوا في الغالب ينالون الفضل على الاختراع الأوروبي للحب، مثلما رأينا كتاباً آخرين عدوا تطور تلك العاطفة (على الأقل في صيغتها الأخوية) بوصفها متأصلة الجذور في المسيحية نفسها، في فكرة «الإحسان» وفي الأمر بأن يحب المرء جاره، وأخاه، أو الآخر. ولا يُقدِّمُ أي تفسير عن الكيفية التي لم يكن بد فيها للمسيحية، وهي ذات جذور مشابهة ونصوص مقدسة مشابهة لليهودية وللإسلام، أن تتطور تطوراً مستقلاً في هذا الطريق. وفي الحقيقة أن كل الأديان العالمية الكبيرة، التي ولدت من عصر البرونز مع اختلافاتها الاجتماعية الاقتصادية الراديكالية في شكل «طبقات» وفرت بعض الإجراءات من أجل الدعم الخيري والإحسان للمؤمنين بدينها على الأقل. وكان ذلك مشمولاً في دور الوقف الإسلامي وفي مؤسسات مشابهة أيضاً لدى البارسين، والجينيين، والبوذيين، وآخرين غيرهم. وفي الوقت نفسه فإن الأمر «أحب جارك» كان جزءاً من شمولية محتومة من أديان العالم المتعلم التي لم تبق «قبلية» وإنما هدفت إلى هداية الناس من الجماعات الأخرى[50]. وعلى أي حال، كان الأمر من الناحية العملية في الغالب محدوداً في تطبيقه، بما في ذلك بين أعضاء نفس الطائفة. وهذا مجال نحتاج فيه، أكثر من معظم المجالات الأخرى، إلى أن نميز البلاغة الخطابية والأيديولوجية عن الممارسة العملية. وعلى الرغم من تشديدات المعتذرين عنها، في هذا الخصوص فإن من الصعب أن نرى المسيحية بوصفها قد امتلكت تأثيراً مهماً على وجه الخصوص على عواطف الناس.

لم يكن الحب فقط هو وحده المزعوم أنه أوروبي - وهي مقولة موضع شك وتساؤل إلى درجة كبيرة - وإنما رأى مؤرخون وعلماء اجتماع، طوال مرحلة جاءت فيما بعد بمدة كبيرة أيضاً، رأوا الحقيقة المفترضة عن الحب (على الأقل النوع الرومانسي منه) وكونه أوروبياً بوصفها واحداً من الأسباب لظهور مجتمع حديث حقيقي في تلك القارة، التحديث المرتبط مع مجيء الرأسمالية، وهي التي تعدُّ اختراعاً أوروبياً آخر.

(50) انظر غودي 1986.

الموضـوع يثوي خلف بعض الإسهامات المميزة في ميدان علم السكان التاريخي. وليس الحب فقط وإنما «الأسرة» أيضاً تعتبر في خطر في هذه المواجهات.

وفي عملهم في الأبرشية الإنجليزية في سجلات قيد المواليد والوفيات منذ الإصلاح الديني، أظهر لازليت وزملاؤه من مجموعة كيمبريدج أن العائلات في إنكلترا لم تكن أبداً من النوع «الممتد» نظراً إلى أن متوسـط الأسرة وصل في عدده إلى نحو 4.7 فقط من القرن السـادس عشـر[51]. لقد رأوا الأسرة الصغيرة بوصـفها مرتبطة بالأسرة النوويـة، وهي التي كان وجودها يعد واحداً من العوامل الموجودة خلف تحديث الغرب ورأسـمالية الغـرب. وقد أشـار علماء اجتماع مثـل تالكوت بارسـونز إلى القرابة بين الرأسمالية الصـناعية وبين الأسرة الصغيرة التي سمحت بحراكية العمل والتخلص من الميزانية المصـروفة على التزامات القرابة الواسـعة. وقد رأى مؤرخو الأسـرة أن «الأسـرة النووية»، المسـتندة إلى الحب الرومانسـي، بصـفتها موفرة للحب الزوجي (مـن خلال الاختيـار الحر للزوج) وللحب الأبـوي (العناية بالأطفـال) وهو ما حفز علـى تحسـين المرء لذاته في بيئة تنافسـية. وفي الحقيقة، لم تكـن إنجلترا، كما طُرِح للجدل، تحتاج إلى أن تنتظر الرأسـمالية لتتبنى هذا النوع من العائلة، لقد كانت من قبـل في المـكان، خلافاً للحالة في العديد من أجزاء العالم الأخرى التي لم تشـارك في هذا النمط الأوروبي (الغربي)[52].

تقـرِّر دراسـة حديثة بعنوان: الأسـرة وصـناعة التاريخ قامت بها مـاري هارتمان (2004)، وتزعـم أنها تقدم «وجهة نظر هدامة للتاريخ الأوروبي»، تقرِّر أن «نمط زواج متأخر، اكُتشِـف في السـتينيات من 1960، ولكنه بدأ في الأصـل في العصور الوسطى، يفسـر الأحجية المسـتمرة عن الأسـباب التـي كانت من أجلهـا أوروبـة الغربية موقعاً للتغييرات... التي كانت السبب في نشوء العالم الحديث». ليس هناك جديد بشأن هذا الزعم ذي النمط المالتوسي، الذي يملك تاريخاً طويلاً، يتضمن ربط الحقائق السكانية والأخلاقيـة أو «التقـدم» الاجتماعي. ومن الناحية الفعلية نحن لا نشـك في وجود عمر

(51) لازليت ووول 1972.

(52) لازليت ووول 1972، هاجنال 1965.

زواج متأخر تأخراً غير عادي في أوروبة للرجال وللنساء، وهو الأمر الذي رآه بعضهم مشجعاً على «الحب»، وأما الاستنتاج أن هذه الترتيبات كانت مسؤولة عن ظهور العالم الحديث فيبدو استنتاجاً مبالغاً فيه ونظرياً تأملياً إلى درجة كبيرة، وهو مرة أخرى غائي مستند إلى امتلاك ميزة جاءت فيما بعد من دون أي تفكير بالمقارنة.

هذه المزاعم عن تفرد الأسرة الأوروبية تطرح أيضاً مشكلات من وجهة نظر الدراسة الواسعة للقرابة. فعلى سبيل المثال، كان يظن أن الصين مختلفة مع ما تسمى أسرها «الممتدة» (والتي تبين أنها مقتصرة إلى حد كبير على الموسرين الذين عاشوا دائماً في أسر أكبر من أسر الفقراء). وفي مؤتمر سابق نظمته جماعة كيمبريدج[53]، عرضت أنا دليلاً لأظهر به أننا نجد أيضاً في المجتمعات ذات مجموعات القرابة الكبيرة الحجم (مثل العشائر)، أن الأسرة الموجودة (بوصفها متمايزة عن البيت المليء، والجماعة المقيمة) كانت عادة أسرة صغيرة، مستندة إلى وحدة إنتاجية واقتصادية[54] وليست على ذلك الاختلاف في الحجم عن الحجم الذي سجله لازليت لأوروبة. وفي الوقت الذي اعترفت فيه أنا بصحة مفهوم نمط الزواج الأوروبي[55]، فإن التقسيم الحاد إلى نمط أوروبي ونمط غير أوروبي كان تقسيماً راديكالياً وقاطعاً إلى حد بعيد جداً، ويتجاهل التشابهات العديدة بين الممارسات الشرقية والغربية، وذلك على الأقل إلى الحد الذي كانت فيه مجتمعات بعد عصر البرونز معنية. وذلك لأن تلك المعارضة أهملت الملامح المشتركة المرتبطة بوجود المَهْر «ومركب ملكية المرأة»[56]. وفي الحقيقة، قادت هذه الاعتبارات المرء إلى أن يشك ويسأل أيضاً عن التحسين الذي جاء به هاجنال فيما بعد على المشكلة والذي يتعلق بمتوسط حجم الأسرة في الغرب والشرق[57]، والتي يقترح فيها اختلافات ليست في الحجم بقدر ما هي اختلافات في عملية تشكيل الأسرة.

---

(53) نشرت وقائع المؤتمر في العام 1972 (لازليت و وول، محرران).

(54) غودي 1972.

(55) هاجنال 1982.

(56) انظر غنودي 1976.

(57) هاجنال 1982، غودي 1996 ب.

وبعيداً عن حجم الأسرة، كان هناك اتجاهان عريضان بخصوص تطور «الأسرة» في أوساط علم الإنسان. الأول، يظهر بشكل رئيس في تأملات كتاب القرن التاسع عشر، وبحَث عن تحول من الحشود إلى القبائل إلى الأسر، وينطوي على التغيير من الوحدات الكبرى إلى الوحدات الصغرى. وكانت تلك الحركة قد انعكست في تلك الروايات التاريخية التي بحثت عن وحدات أكبر (ولكنها بشكل رئيس لم يجر تحليلها)، وعلى سبيل المثال «الأسرة الممتدة» في المجتمعات السابقة وبحثت عن الوحدات الصغرى («الأسرة النووية») فيما بعد، في المجتمعات الحديثة. وعلى كل حال، فقد كانت الأسرة «الممتدة» تملك دائماً «أسراً أولية» في قلبها، في جزء منها على الأقل، ولذلك فإن المقابلة خاطئة. والاتجاه الثاني يمثل وجهة نظر أخرى من علم الإنسان مستمدة من دراسة المادة الميدانية الحديثة لا من التأملات النظرية حول ماض غير معلوم، وهي وجهة نظر مجسدة على وجه الخصوص في مقولة عالم الإنسان البولندي برونيسلاو مالينوفسكي، في كتابه: الأسرة بين الأستراليين الأصليين[58]، التي أظهر فيها أن أشد المجتمعات الموجودة «بدائية» أيضاً، المجتمعات التي تدعى «حشوداً» كانت منظمة على أساس مجموعات زواجية صغيرة. وهكذا، في العلاقة بهذه الوحدات، لم يكن هناك أي تحول من «الحشد» أو «القبيلة» إلى «الأسرة»، كلاهما كان يستطيع أن يوجد معاً جنباً إلى جنب. ففي الوقت الذي كانت تميل فيه مجموعات القرابة الواسعة إلى الاختفاء على مر الزمان التاريخي، وخصوصاً في المجتمعات الحضرية، بقيت الأسرة وأفرادها المتشابكون فاعلين حاسمين في ميدان العلاقات الاجتماعية. وذلك الموقف هو حسب ما يبدو لي بشكل أساسي الموقف الذي يتخذه معظم المنظرين الاجتماعيين الرئيسيين في هذا الميدان، لا مالينوفسكي، وراديكليف ـ براون، وليفي شتراوس فقط، بل معهم إيفانز ـ بريتشارد وفورتيس الذين تبعوهم، مهما يكن التشديد الذي قد يكونون قد أعطوه للنَّسَب الأوسع من ذلك بكثير، اتباعاً لدوركهايم وغيفورد[59].

(58) مالينوفسكي 1913.

(59) من أجل تعليق نقدي، انظر غودي، 1984.

حين نقبل هذا الشيوع الواسع إن لم تكن شمولية الأسرة الصغرى، فهل نستطيع أن نتخيل وحدة لا تعمل على أساس «الحب» (الجنسي) للزوج (أو للزوجات والأزواج) و«الحب» (غير الجنسي) بالنسبة إلى الأطفال؟ والنوع الأول لا يشتمل بالضرورة على اختيار الشريك. وهو لم يشتمل على ذلك في أوروبة القرن الثامن عشر، على الأقل بين العائلات ذات الأملاك. ولكننا نستطيع أن نقدر كم كان ذلك الشكل من الحب مركزياً بالنسبة إلى مؤرخي الحداثة الموجَّهين توجيهاً أيديولوجياً لأنه ينطوي على حرية الاختيار إضافة إلى الفردية، اللتين يُنظر إليهما بوصفهما قيمتين غربيتين بشكل جوهري. وذلك الشكل من الحب ينطوي أيضاً على علاقات قريبة بين الشريكين (على الرغم من أنها تتكسر في مرات عديدة بالطلاق)، وهو ينطوي أيضاً على روابط قريبة بشكل متساو (ولكنها أكثر قرباً إلى العطب) بين الآباء والأبناء، وهو ما يؤدي لا إلى استثمار كثيف في تدريب الشباب فقط بل يؤدي فيما بعد أيضاً إلى القرار باختيار العائلات الصغرى (النوعية لا الكمية)، وهي العملية التي باتت تعرف باسم التحول السكاني. أسر معيشية أصغر، وأسر زواجية أصغر، ومن هنا علاقات أشد بين الآباء والأبناء، وبين الأبوين نفسيهما، وبكلمات أخرى حب أبوي وحب زواجي. مثل هذه الأسرة كانت تبدأ في أفضل الأحوال باختيار الشريكين نفسيهما، لا بزواج مرتب (ومرة أخرى هو زواج كان أقل شيوعاً بين الفقراء الذين نادراً ما كانت الأملاك والمكانة مسألتين مهمتين).

وفي حين توجد طرق مختلفة لتأسيس زواج تمثل فيه الزواجات المرتبة و«الاختيار الحر» وقصة الحب، إمكانيات محتملة، فإن قلة من المجتمعات كانت ترى هذه الزواجات بوصفها بدائل صارمة[60]. ومن المؤكد أن الزواجات المرتبة، وبقدر ما قد تبدو كريهة للأوروبيين المحدثين، لا تستبعد أن يحدث نمو العلاقات العاطفية جداً بعد الزواج، وفي هذه الحالة الجنس يسبق الحب. وإذا لم يبرهن هذا الزواج على أنه متوافق، فإن العديد من المجتمعات بعدئذ تسمح باللجوء إلى الطلاق الذي يكون «الاختيار الحر» بعده ملمحاً أكثر إمكانية في زواج آخر. وإذا استذكرنا أن الثقافات

(60) انظر هفتون 1995.

الإنسـانية عبر التاريخ قد أعادت إنتاج نفسها من خلال الزواجات الجنسية، وأن كل زواج منها اشـتمل على اختيار الشـركاء (ليس بالضـرورة بأنفسهم فقط، فالآخرون يشـاركون مـراراً، القواعـد تنطبق)، بـدا لنا حينئـذ أن الزعم أن هذا يشـتمل على الحـب، أو على الأقل الحب الرومانسـي، في الغرب فقط، يبـدو زعماً له طعم الغرور. وفي الحقيقة هناك تيار مضاد صغير في الغرب رأى منذ وقت طويل شيئاً ما خاصاً في علاقات الرجل والمرأة في الشرق، سواء جاء التعبير عنها بلغة الزهور، التي كان يعتقد في بداية القرن التاسع عشر أنها كانت قد اخترعت في أجنحة الحريم في تركيا، أو في قصـص مثل قصة شـهرزاد، أو في الإثارة الجنسية المجسدة في الرسوم الصغيرة في بلاط المغول، أو في كتب الصـور المثيرة للرغبة الجنسـية المسـتخدمة لإغراء أو تعليم العرائس البانيات وهي كتب كانوا يسـعون كثيراً للحصـول عليهـا في أوروبة في أواخر القرن التاسع عشر. وفي الحقيقة إن ذلك التقديم للزهور، مترافقاً مع المعاني المتنوعة، كان قد وجد منذ عهد طويل في المجتمعات الرئيسية في آسيا.

وفي الحـالات المتطرفـة كان هذا الارتباط بين الذكور والإناث يُعزى إلى الشـبق لا إلى الحب*، وخصوصاً في مجتمعات تعدد الزوجات. هذا الانشطار خطأ، والعلاقات التـي يمكـن مقارنتها على الأقل مع ما نسـميه حباً علاقات موجـودة في كل الثقافات حتى في الثقافات البسيطة غير المتعلمة من إفريقية، مثل اللوداغا من شمال غانا(61)، علـى الرغم من أن عامـلاً مهماً كان موجوداً في العديد من حـالات الزواج الأول وهو رغبات الوالدين.

ومـع ذلك، فعلى الرغم من أنني أرى الحب موجوداً في الثقافات الإفريقية، يخفق «الأدب» الشـفهي في التوسع في العاطفة بالطريقة الموجودة في المجتمعات الرئيسة من أوروبة وآسـيا. لاحظ أن جميع هذه المجتمعات متعلمة ودليلنا الذي نملكه لفرنسـا في القرن الثاني عشر وتلك المجتمعات الأخرى هي في الجوهر دلائل نصيّة. التعليم يعني أن عرض الحب يأخذ شـكلاً خاصـاً. وفي المقام الأول، فإن المرء لا يسـتخدم الكتابة إلا حين يكون هذا المرء في تواصـل عن مسـافة (ما لم تكن أنت أستاذاً في مدرسة مع

(61) غودي 1998: 113 ف ف.

* ليس هذا صحيحاً على الإطلاق، لأنه بالطريقة المشروعة التي هي الزواج وحينئذٍ لا ضير في ذلك.

فصل، وسبورة، وقطعة طباشير). وهكذا فالفعل التواصلي المكتوب مختلف جداً عن أفعال التواصل التي تضم جمهوراً يتواصل وجهاً لوجه، كما هي الحال في الثقافات الشفوية المحضة. شعر الحب المكتوب هو في جوهره مسألة تواصل مع شخص ما قد ذهب بعيداً، أو ترك في الخلف، أو هو «بعيد» (ربما اجتماعياً) بطريقة ما أخرى، وهي صفة كانت قد لوحظت من قبلُ عن الشعر التروبادوري ولكننا نستطيع أن نجدها بشكل مساوٍ في الشعر الصيني، مثلما سبق لي أن جادلت في هذا الفصل. وثانياً، فإن إنشاء الشعر أو النثر في الكتابة يتضمن عملية من التفكير هي مرة أخرى مختلفة عن الكلام نفسه. هناك تفاعلية حول ما يكتبه المرء وهي تشجع الإسهاب في التعبير عن العاطفة نادراً ما يجدها المرء في الثقافات الشفوية المحضة. ونتيجة لذلك فإن شعر الحب يكون على وجه الاحتمال أكثر إسهاباً في المجتمعات المتعلمة، وهو في أوقات معينة أكثر إسهاباً مما يكون في غيرها. ونحن لا نوحي هنا ضمناً ولا للحظة واحدة أن فكرة متطابقة عن «الحب» لا بد أن توجد في كل المجتمعات، ولا نوحي، فوق كل شيء، أن «الحب الرومانسي» هو، في كل مكان، الطريقة الوحيدة للبحث عن زوج. ومع ذلك فذلك الشكل من العلاقة ليس هو بالتأكيد امتيازاً فريداً خاصاً بالغرب ولا بالمجتمع الحديث. ولا هو، كما يجب أن يقال، «الحب المتطابق» الذي رعاه حديثاً عالم الاجتماع غيدينز بوصفه حب ما بعد الرومانسي وصفة خاصة للمجتمع «الحديث»[62] وبوصفه الخلَف الناشئ عن تطور «الحب الرومانسي».

ووجهة النظر المناقضة حول الغياب السابق للحب وغياب الاختيار كانت جزءاً لا يتجزأ من الفكرة التي تقول إن المجتمعات الأولى كانت منظمة على أساس جماعي لا على أساس فردي. تلك الفكرة، وهي التي كان السبب في الأصل لفكرة «الشيوعية البدائية»، وكانت مدعومة جزئياً بوجود مجموعات قرابة أوسع (مثل العشائر أو مجموعة الأقارب)، ولكنها أخفقت في أن تأخذ بالحسبان الطرق التي كانت تنقسم بها هذه المجموعات إلى «أقسام لها مأوى» (على سبيل المثال، «علاقات نَسَب قِطاعية») والتي كانت تتصرف على حسابها الخاص. وكان يوجد في قاعدة هذه

(62) غيدينز 1991.

العلاقات غالباً «الحد الأدنى من النَّسَب» الذي تجمع حوله عنقود من الأسرة الأولية أو ربما الأسـرة الأكثر تعقيداً. وعلى نحو مسـاو، فإن امتلاك الأراضـي لم يكن أبداً جماعيـاً من الناحية الفعلية بالطريقة التـي كان يوحي بها ذلك التعبير، فقد كانت المجموعات الصغيرة تملك حقوقاً مقتصرة حصرياً عليها تقريباً في إنتاج المزرعة، وفي الناتج من الصـيد عادة، على الرغم من أن هذه الأنشـطة كانت تستطيع أحياناً أن تأخذ أشكالاً أكثر جماعية.

وما هو عامل ملحوظ في هذا النقاش للتعبير عن الحب (وخصوصـاً الرومانسـي منـه) هو أن معظـم الأنظمة، (ولكن ليس كلها) في خارج أوروبة تشـجع عمراً مبكراً لمثـل هذه الزواجات. والبنات يتزوجن مباشـرة بعد البلوغ ويكـنَّ أحياناً مخطوبات أو موعـودات بالـزواج من قبل البلـوغ، وذلك إما من خلال ترتيبـات معينة أو من خلال نظام القرابة، ففي الإسـلام، على سـبيل المثال من خلال القرابة إلى ابنة العم، على الرغـم من وجود درجة من الاختيـار في الأغلب. إن الترتيبات من هذا النوع قد تُعمل في جزء منها للتأكد من الحصـول على شـريك، وفي جزء منها لتوفير شريك مناسب («نظـير»)، وفي جـزء منها (حيث تكون وسـائل منع الحمل محـدودة) لتجنب ولادة أطفال لا يعتبرون شـرعيين تحت الأعراف السـائدة. وحين يحـدث هذا فإننا لا نجد مُدداً طويلة من سن المراهقة التي يؤجل فيها الجنس، حين يجري البحث عن الشركاء الجنسيين، وحين تكون الآمال النهائية «بعيدة». وإنه في ذلك البحث المؤجل يجري مراراً الإسـهاب عن «الحب الرومانسي» والتعبير عنه، وتتعاظم الأشواق غير الراضية. ومع ذلك، وفي عمر مبكر قد يصـير الشـريكان المنتظران مغمورَين في شخصية بعضهما ومسـتعدَّين أن يغادرا ليعيشا في أسـرة معيشية غريبة. في هذه الظروف، يكون الحب (غير المعبر عنه في الغالب) هو الظاهر لا الشبق.

وهنـاك فرق مهم بين التعبير عـن عاطفة وعن وجودها. وكمـا اقترحت أنا، إنها عاطفة مفصـلة في الكلمة المكتوبة، وبشـكل مميز في رسـائل الحـب، التي توجد على نطاق واسـع في الثقافات المتعلمة. ولكن العاطفة موجودة على نطاق أوسـع بكثير، ولو كانت الأشكال مختلفة. إنها فعلاً تحكم العالم، لا قارة أوروبة فقط.

وأخـيراً، فـإن الزعم المرتبط بأن الحب هو أوروبي علـى نحو فريد عديم النظير، كان له أيضاً عدد من المضامين السياسية لا لأنه مرتبط بتطور الرأسمالية فقط وإنما لأنه مسـتخدم أيضاً في خدمة الإمبريالية الإمبراطورية. يوجد قصر في مدينة مريدا في شـبه جزيرة يوكاتان، وتُظهر زينة القصر الغزاة بخوذهم ودروعهم وهم يرتفعون فـوق الهمج المهزومين، مع نقش يعلن قوة الحب القاهرة. إن تلك العاطفة، الأخوية لا الجنسية، كان قد زعمها لأنفسـهم الغزاة الإمبرياليون الإمبراطوريون القادمون من أوروبة. إن الحب حرفياً يقهر الجميع في أيدي الجيوش العسكرية الغازية.



الفصل الحادي عشر

الكلمات الأخيرة

كنتُ في هذا الكتاب مهتماً بالطريقة التي سرقت فيها أوروبة تاريخ الشرق عن طريق فرض نُسَخِها الخاصة بها من الزمان (المسيحي إلى حد كبير)، ومن المكان على بقية العالم الأوراسي. ونحن نستطيع أن ندعي ربما، أن تاريخ العالم يتطلب حساباً واحداً للزمان وللمكان وهو ما وفرته أوروبة. ولكن مشكلتي الخاصة كانت مع المحاولات المبذولة في التقسيم إلى مراحل، وهو ما كان قد فعله المؤرخون، مقسمين الزمان التاريخي إلى المرحلة الكلاسيكية، والإقطاع، وعصر النهضة تتبعه الرأسمالية، وكان يُنظر إلى هذا التطور بوصفه تطوراً يقود من مرحلة إلى أخرى في تحول فريد عديم النظير إلى أن وصل إلى هيمنة أوروبة على العالم المعروف في القرن التاسع عشر، والتي جاءت بعد الثورة الصناعية التي تُعتبر أنها كانت قد بدأت في إنكلترا. وهنا يكون لمسألة فرض المفاهيم مضامين مختلفة جداً وغائية.

الهيمنة الاستعمارية أو الهيمنة على العالم من أي شكل كانت تحمل معها خطراً كبيراً إضافة إلى منافع ممكنة للعمل الفكري، وهذه المنافع ليست في العلوم بقدر ما هي في الإنسانيات التي تكون معايير «الحقيقة» فيها أقل وضوحاً. وفي الحالة الحاضرة يتولى الغرب تفوقاً (كان قد أظهره بوضوح في بعض المجالات منذ القرن التاسع عشر)، وهو يسقط ذلك التفوق ويمده إلى الوراء في الزمان، خالقاً بذلك تاريخاً غائياً. والمشكلة بالنسبة إلى بقية العالم هي أن مثل هذه المعتقدات تستخدم لتبرير الطريقة التي يُعامَل بها «الآخرون»، نظراً إلى أن الغرب ينظر إلى أولئك الآخرين بوصفهم ساكنين، وبوصفهم عاجزين عن تغيير أنفسهم، من دون مساعدة من الخارج بكل تأكيد. ولكن التاريخ يعلمنا أن أي تفوق يكون عاملاً مؤقتاً وأن علينا أيضاً أن نبحث عن التناوب. ومن قبل الآن تبدو بلاد الصين الضخمة وقد بدأت تأخذ دوراً قائداً في الاقتصاد، وهو الذي يستطيع أن يكون الأساس للقدرات التربوية،

والعسكرية، والثقافية، مثلما كانت سابقاً في أوروبة وكانت بعدئذ في الولايات المتحدة الأمريكية، ومثلما كانت قبل ذلك في الصين نفسها كذلك. وهذا التحول الأخير نفذته حكومة شيوعية، من دون مساعدة كبيرة مقصودة من الغرب.

لقد كنت أحاول في هذه الدراسة أن أعرض الطريق التي أدت بها هيمنة أوروبة على العالم منذ توسعها في القرن السادس عشر، ولكن فوق كل شيء منذ موقعها القائد في اقتصاد العالم مروراً إلى التصنيع في القرن التاسع عشر، أدت بها إلى الهيمنة على روايات تاريخ العالم. وأنا أدعو البديل مدخلاً للتاريخ الحديث من علمي الإنسان والآثار. وهو مدخل يبدأ من عمل مؤرخ ما قبل التاريخ غوردون تشايلد الذي وصف عصر البرونز بوصفه ثورة التحضير، بداية «الحضارة» بالمعنى الحرفي. لقد بدأ عصر البرونز في الشرق الأدنى القديم، منتشراً نحو الشرق إلى الهند وإلى الصين، وجنوباً إلى مصر وغرباً إلى بحر إيجة. وتكوّن العصر من إدخال الزراعة الآلية الميكانيكية، في شكل المحراث الذي تجره الأبقار، وفي شكل السيطرة على المياه على نطاق كبير، وتطور الدولاب وتنويعةٍ من الحرف الحضرية، ومن جملة ذلك اختراع الكتابة، التي يحتمل أن تكون قد ارتبطت بتوسع النشاط التجاري. وقد تطلب هذا التخصص في البلدات بشكل واضح زيادة في الإنتاجية لتمكين الحرفيين المهرة والآخرين من الهرب من الإنتاج الزراعي البدائي، وفي الوقت نفسه شجع التخصص الاختلافات الضخمة في الممتلكات من الأرض بين «الطبقات»، نظراً إلى أن المرء لم يبق بعد ذلك محصوراً بالإنتاج بالمجرفة وإنما بمساعدة المحراث كان يستطيع أن ينمي أرضاً أكبر بكثير. والمحراث هو ببساطة مجرفة مقلوبة، مُمكننة بكونها مجرورة بالنقل الحيواني، ولكن المحراث يمثل تقدماً عظيماً في الإنتاجية.

كان عصر البرونز في البداية «حضارة» استندت إلى قاعدة آسيوية، وهي حضارة سبقت، بعهد طويل، عصر النهضة الأوروبية الذي ربطه إلياس مع العملية التمدينية. وأنا أريد أن أستعلم وأحقق تاريخياً كيف حدث أن الوحدة النسبية لعصر البرونز بعدئذ قد عُدت مقسومة إلى فرع أوروبي وفرع آسيوي؟ وكيف تم التفكير بأن الفرع الأول، الأوروبي، يقابل قارة حركية دينامية متميزة بنمو الرأسمالية والفرع

الثاني، الآسيوي، موسوم بالركود، وبالاستبداد، وبما دعاه كارل ماركس «الاستثنائية الآسيوية»، المستندة إلى «أساليب إنتاج» مختلفة؟

لم يكن بد للانقسام أن يبدأ في مكان ما. فأين بدأ؟ هناك اتفاق عام على أن الحالة المينوانية (وبالضرورة الحالة المصرية) كان تنتمي إلى عصر البرونز، مع تراثها الأول المكتوب. وكان ينظر إلى الانقسام بوصفه واصلاً إلى أوروبة أولاً مع الإغريق القدماء، وبعدئذ الرومان، وهي المرحلة الكلاسيكية، التي يعتقد بكونها مختلفة اختلافاً أساسياً عما جرى من قبل، وأن ذلك، على كل حال، حدث جزئياً في آسيا، مع قصة هوميروس والفلاسفة الأيونيين. وأنا أجادل أن فكرة الاختلاف هذه، أو فكرة التفرع كان الأوروبيون قد أدلوا بها وأنتجوها إلى درجة كبيرة، إما في عصر النهضة التي رأوا فيها ولادة ثانية للمرحلة الكلاسيكية (من خلال مذهب الإنسانية) أو في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين أعطى اقتصاد الثورة الصناعية في أوروبة تلك القارة ميزة اقتصادية بارزة على بقية العالم (وهي ميزة كانت قد بدأت مع التعليم، والاقتصاد، ومدافع النهضة وسفنها). وبكلمات أخرى، هناك عنصر قوي من الغائية خلف الزعم الأوروبي بأن تراث أوروبة كان قد ميز نفسه في أزمنة أبكر، وذلك حين نظر الأوروبيون إلى تفوقهم اللاحق بوصفه تفوقاً كان قد امتلك أصلاً له من قبل.

ولكن إلى أي حد في الحقيقة ميزت المرحلةُ الكلاسيكية نفسُها تلك المرحلةَ بوصفها طوراً منفصلاً؟ لقد رأى المؤرخ الكلاسيكي موسى فينلي اليونان القديمة بوصفها مخترعة للديمقراطية، أي حكم الشعب. وذلك موضوع قريب إلى قلوب السياسيين المعاصرين، وقلبي بوش وبلير، اللذين يريانها ميزة لحضارتنا اليهودية ـ المسيحية (التي يستبعد منها الإسلام، على الرغم من أنه كان هو العضو الثالث بشكل واضح)، ويريانها منحة تستطيع أوروبة الآن أن تصدرها إلى بقية العالم. ليس هناك إلا القليل من الشك أن أثينا كانت واحدة من أوائل من مأسسوا التصويت العام المباشر، المكتوب، وأن النظرة إلى ذلك العمل كانت هي النظرة التي رأت فيه أنه يميز ذلك الكيان السياسي عن أنظمة الحكم الملكية في فارس وفي دول آسيوية أخرى، وذلك

على الرغم من أن مملكة داهومي قبل عصـر التعليم كانت تُجرِي التصويت بواسطة إسـقاط حجارة في وعاء. وأثينا، بوصـفها مدينة دولة، كانت صـغيرة على نحو كافٍ لتعمـل بالتمثيل المباشـر. ومع ذلك فإن المدينة الدولـة وديمقراطيتها لم توجد هناك فقط. فإن ذلك الشكل من الحكومة كان موجوداً في الدول المدن في فينيقيا، من لبنان في اليوم الحاضـر، وخصوصـاً في صـور التي كانت المدينة الأم للمستعمرة الفينيقية قرطاجة. ولم تكن فينيقيا قد طورت الأبجدية التي كانت من دون أحرف علة وحسب، والتي استخدمت لتدوين الكتاب المقدس إضافة إلى الأعمال العربية الأخرى والأعمال السـامية الأخرى، وإنما كانت فينيقيا قد امتلكت أيضـاً شكلاً من الديمقراطية التي كان يتم فيها اختيار الممثلين (Sufrafetes) لا في كل بضع سنين بل في كل عام، وبذلك كانوا يضمنون ارتباطاً وثيقاً بين الرأي العام وبين الحكومة. ولكن قرطاجة قد شطبت مـن العالم، أو على الأقل، من التاريخ الأوروبي. لقد كانت إفريقية، لا أوروبية، وكانت سامية، لا آرية، هندو ـ أوروبية، وجرى تفريق مكتباتها نتيجة للغزو الروماني من بعض الوجوه، ولذلك فنحن لا نسمع إلا الأقل بكثير عن إنجازاتها.

ولكـن لم تكن فينيقيـا هي الوحيدة. بل إن أنظمة الحكم الملكية في آسـيا قد تكون امتلكـت حكومات ديمقراطيـة في بلداتها المكونة لها. ففي الوقـت الذي نجد فيه إلى جوار العديد من الحكومات المركزية، أي، الممالك، شـعوباً تملك أنظمة حكم مختلفة جـداً، مـن حكومة تمثيلية بلا رأس دولة، والتي وصـفها ابن خلدون للبـدو وللقلاع، ووصـفها إيفانز ـ بريتشـارد لإفريقية بشـكل أكثر عموماً. إن المرحلة الكلاسيكية لم تكن هي المصدر الوحيد لنموذج الحكم الديمقراطي.

ويحتفـي فينلي أيضـاً بالمرحلة الكلاسـيكية بوصـفها التي اخترعـت «الفن». من الواضـح أنهـا اخترعت الفن الإغريقي، وهو فن مهـم في أوروبة ومهم في الحقيقة في تاريخ العالم. ولكن لا سبيل إلى القول إن المرحلة الكلاسيكية كانت قد اخترعت الفن نفسـه من حيث هو فن. فأعمدة اليونان الدائرية على سـبيل المثال جاءت من مصر، تلك البلاد مع بلاد آشـور كانتا معاً على درجة عظيمة من الأهمية في تطوير الأشكال البصـرية، ولكـن، وفي أية حـال، فإن العديد مـن البلاد الأخرى، بعيـداً عن الغرب،

كانت ذات أهمية في الميادين الفنية. والسلطة الظاهرة على اتساع العالم للغرب في هذا المجال هي سلطة مرتبطة ارتباطاً كبيراً جداً بهيمنة أوروبة في القرن التاسع عشر، ومن خلال أوروبة إلى العالم. ولكن المشكلة تأتي حين يجري النظر إلى المرحلة الكلاسيكية بوصفها مرحلة مباشرة ولكنها ضرورية لتطور العالم على الطريق إلى الرأسمالية الغربية.

وفي النظرة الأوروبية، لا تعدُّ المرحلة الكلاسيكية مدة زمنية فقط وإنما هي نمط من المجتمع، وهو فريد منقطع النظير خاص بتلك القارة. لقد كان ضرورياً لهم أن يؤسسوا المرحلة الكلاسيكية بوصفها طوراً متميزاً من التطور لأن انهيار الإمبراطورية الرومانية كان قد تبعه في نهاية الأمر صعود مرحلة أخرى، وهي الإقطاع، وهو أيضاً كان يُنظر إليه بوصفه فريداً منقطع النظير خاصاً بالغرب وهو الذي كانت تناقضاته سبب الظهور اللاحق للرأسمالية في الغرب. وكان الأوروبيون الكلاسيكيون قد أسهبوا القول في مفهوم المرحلة الكلاسيكية لتعليل فرادة التقاليد الموروثة من اليونان ومن روما. وفي حين أن تلك المجتمعات اختلفت بالتأكيد عن ثقافات أخرى قديمة، تماماً مثلما اختلفت عن اليونان وروما القديمة السابقة للمرحلة الكلاسيكية، فقد بذلت محاولات راديكالية لتمييز المرحلة الكلاسيكية عن مجتمعات أخرى لا على أساس الاقتصاد بقدر ما هو على أساس النظام السياسي وعلى أساس الأيديولوجية ـ على سبيل المثال، على أساس الديمقراطية، والحرية الموجودتين في أوروبة بوصفهما متميزتين عن الاستبداد والحكم الفردي اللذين يفترض أنهما سائدان في آسيا. ومهما تكن الحالة مع هذه النعوت ذات المكانة المحترمة، فإن الواضح تماماً هو أن نظم المعرفة كانت متقدمة تقدماً كبيراً في العالم الكلاسيكي بفضل تقانات الفكر، وبتبني الأبجدية، التي أدى استخدامها الواسع الانتشار إلى توسيع إمكانات الكلمة المكتوبة، التي كانت قد اخترعت لأول مرة في بلاد ما بين النهرين وفي مصر، ثم انتقلت بعد ذلك نحو أبجدية صوتية في سورية (أوغاريت) وبعدئذ إلى البلاد الرئيسة من اليونان. وكانت الأبجدية الإغريقية طبعاً فريدة في تمثيلها لأحرف العلة، وكانت مؤثرة تأثيراً كبيراً بالنسبة إلى أوروبة فيما بعد. ولكنها كانت قريبة إلى الفينيقية ونتائج الاختلاف الصغير نسبياً،

ونتائج الاختلافات مع أشكال أخرى من الكتابة، لم تكن جذرية راديكالية بالقدر الذي كان قد افترضه عديدون، ومن جملتهم واط وأنا نفسي.

وقد استخدم علماء آخرون المسيحية بطريقة مشابهة ليشيروا إلى فرادة أوروبة. ولكن المسيحية كانت ديانة واحدة من ثلاث من ديانات غرب آسيا، استخدمت قصصاً مترابطة وكتباً مقدسة، واحتضنت قيماً متشابهة وقوانين متشابهة. وكان هناك القليل مما هو أوروبي متعلق بها بوجه خاص، مع مجيء الدعاة الرئيسيين الأوائل من الشرق الأدنى، أو من شمال إفريقية، في حالة أغسطين، لقد كانت عقيدة متوسطية بين القارات بشكل كامل، مع كون العهد القديم قد جاء من خلفية هي إلى حد ما خلفية بدو رحل، وساميين ومن صحاري جافة وواحات خصيبة.

إن النقطة الحرجة في تاريخ العالم الحديث لم يكن هو البحث عن فرادة أوروبة الأولى وإنما كان التخلي عن المنظور الذي يراه مؤرخ ما قبل التاريخ، الذي لخصه غوردون تشايلد في كتابه: ماذا حدث في التاريخ، وهي وجهة نظر تشدد على الوحدة العريضة لحضارات عصر البرونز عبر أوروبة وآسيا. هذه الوحدة، التي كسرتها الفكرة الغربية عن مرحلة كلاسيكية أوروبية محضة (من غيرهم امتلكها؟)، كانت مبنية على تطور العديد من الحرف الفنية الماهرة، ومن جملتها حرفة الكتابة نفسها. وقد ارتبطت الكتابة الأولى، من بين أمور أخرى، مع الكتب المقدسة الدينية، ووضع التعاليم في أيدي الكهنة (كان المعلمون رهباناً)، ومع نمو المعبد ومجمعات القصر كذلك، وتطور الهيئة الدينية إلى ما سماه المؤرخ القديم أوبنهايم «منظمة عظيمة». إن فكرة مرحلة كلاسيكية أوروبية مستقلة تقطع العلاقة مع هذه الوحدة العريضة، وتزعم وجود طور في تاريخ العالم فريد يخص أوروبة، وهي في عقول أبطالها تتصور تطور الحداثة والرأسمالية في تلك القارة. هناك القليل على المستوى الاقتصادي لتبرير هذه الاستثنائية. وجاء الحديد ليكون مستخدماً بديلاً للبرونز في كل أنحاء هذه الحضارات، مع العديد من المضامين من نوع «ديمقراطي» (كان الحديد أكثر توافراً على نطاق واسع وأكثر قابلية للخدمة من البرونز) استخدم للحرب، وللزراعة، وللمهن، ومن أجل تطوير «الآلات» أيضاً، وذلك على الرغم من أن الخشب استمر هو

المادة المسيطرة حتى القرن التاسع عشر. وبعض المجتمعات تطورت بلا شك تطوراً أسرع من مجتمعات أخرى. وفي العالم القديم، أمسكت اليونان بزمام القيادة في أشكال من الإنشاء الحضري، والمعابد، والمدارس، والمباني المحلية في بلدات من أمثال أفيسوس، إضافة إلى القيادة في الإنتاج لا في إنتاج المعرفة المكتوبة والأدب فقط وإنما في إنتاج الفنون بشكل أعم، على الرغم من اعتمادها في مجالات متعددة على سوابق من الشرق الأدنى (العمود المشهور على سبيل المثال) ونافستها في مجالات أخرى الهند البعيدة والصين. وعلى كل حال، فإن مشكلة المرحلة الكلاسيكية تصير حادة على وجه الخصوص، للحاضر وللماضي معاً، حين يعزو العلماء الأوروبيون الأصلَ ذا المكانة لشكل من الحكومة (هو الديمقراطية)، ولقيم مثل الحرية، والفردية، بل و«للعقلانية»، إلى هذه المدة التاريخية، ومن هنا إلى أوروبة لا إلى مكان آخر.

ولم يكن الاقتصاد قد اختير ليكون عاملاً رئيساً لهذا الاختلاف، باستثناء وصف اليونان والرومان بأنهما كانا مجتمَعين يستخدمان الرقيق الذي كان قد استخدم على نحو «متناقض» لتقوية فكرة المرحلة الكلاسيكية، وبشكل مقابل، بوصفه «مخترِعاً» للحرية. ويقال إن المرحلة قد اخترعت لا الحرية فقط وإنما الديمقراطية والفردية أيضاً. وقد اقترحت أنا أن الزعم كان قد بولغ فيه مبالغة كبيرة، مثلما بولغ بالدور الفريد الذي لعبه الرق. إن إنجازات تلك المرحلة في الأدب، والعلوم، والفنون، كانت إنجازات بارزة، ولكنها يجب أن يُنظر إليها بوصفها امتدادات لثقافات المنطقة في عصر البرونز. مثلما جادل برنال في ذلك. وإن محاولة تمييز هذه المجتمعات بوصفها مجتمعات من نوع آخر تماماً يتبع الرغبة الخاصة للإغريق في فصل أوروبة بعيداً عن آسيا ورغبة العلماء الغربيين اللاحقين في رفع قيمة نَسَبِهم الخاص.

قد يكون الأمر في الحقيقة، هو أن وفرة المصادر الأدبية نفسها، بوصفها نتيجة جزئية من نتائج الأبجدية، قد خلقت الانطباع الكلي عن وجود «عقلية» مختلفة وطريقة حياة مختلفة. في الانتقال من ما قبل التاريخ إلى التاريخ، يبدأ اللاعبون بالتحدث عن أنفسهم من خلال لغة مكتوبة. ولا يبقى المرء محصوراً في تفسير بيانات مادية في طبيعتها السائدة، وإنما يجب على المرء أن يأخذ بالاعتبار «الروحي»،

الشفوي (مسجلاً في الكتابة)، والمرء مرغم أن يأخذ بالحسبان كيف فكر الإغريق بأنفسهم (وهو الأمر الذي لا يستطيع المرء أن يفعله بالنسبة إلى الفينيقيين بالطريقة نفسها لأنهم لم يتركوا إلا القليل جداً من الكتابة خلفهم). وذلك يعني إعطاء وزن أكبر لآرائهم في أنفسهم ولآرائهم عن الآخرين، إضافة إلى زيادة الخطر الناتج عن قبول تقييمهم لذاتهم بوصفه «حقيقة». وتصير قيمهم هي أحكامنا. ونحن نقبل (بل نوسع) استيلاءهم على الديمقراطية، وعلى الحرية، وعلى «قيم» أخرى.

إن اليونان اختلفت بالدرجة فقط عن فينقيا وقرطاج اللتين كانتا قد دونتا من النص المكتوب تدويناً استفرغ جهدهما إلى حد كبير. إن المدن الدول الصغيرة التي وجدت في كلتا المنطقتين كانت تستطيع أن ترتب أنظمة حكومية أمرن من الوحدات التي هي أكبر منها، على الرغم من أنها في بعض الأوقات اكتسبت هي أيضاً، بل لقد اختارت، حكاماً مستبدين. ولكن أنواعاً أخرى من المجتمع استخدمت إجراءات ديمقراطية، وليس هناك من سبيل يمكن فيه عَدُّ اليونان أو أوروبة مخترعي التشاور الشعبي العام، على الرغم من أنها قد تكون طورت تشاوراً مكتوباً. ولا يمكن عدهما إضافة إلى ذلك مخترعي الحرية. هل كان فينلي ساخراً حين رأى ظهور مفهوم الحرية في اليونان في معارضة الرق؟ وفي الحقيقة أن العديد من المجتمعات التي تعيش على هوامش الدول الكبيرة، أو أي كيان سياسي مركزي، رفضت قصداً السلطة المركزية (وعلى سبيل المثال، روبن هود وأمثال روبن هود في كل أنحاء الكرة الأرضية) في الوقت الذي قام فيه آخرون، ولأسباب أخرى تماماً، بتنظيم أنفسهم في طرق مختلفة، «بلا رأس» دولة. إن شعوب الهوامش، والصحارى، والغابات، والهضاب يقدمون دائماً نموذجاً مختلفاً للحكومة عن شعوب السهول المنظمة مركزياً.

إن استبعاد فينيقيا، والاستيلاء بذلك على الاستبعاد اللاحق لبقية آسيا والشرق، هو مؤشر على هشاشة مفهوم وجود مرحلة كلاسيكية أوروبية فريدة منقطعة النظير، وذلك بالنظر إلى أن قرطاجة، مستعمرتها بالنسبة إلى العديدين من المعاصرين، كانت بشكل واضح المنافسة لروما ولليونان. وبالنسبة إلى الأوروبيين فيما بعد لم يُنظر إلى قرطاجة أبداً بوصفها مدينة تركت خلفها تراثاً أدبياً مشابهاً، ولكن ذلك قد يكون

إلى حد كبير بسبب التدمير المقصود، أو بسبب تفريق مكتباتها على أيدي الرومان وآخرين، أو بسبب طبيعة ورق البردي السريع التلف. وقد فسَّر بعضهم هذا الاستبعاد بوصفه مسألة تجاهل «الآريين» أوروبيين لتأثير الساميين الآسيويين أو الأفارقة على التطورات الرئيسية، وهذا التفسير هو بالتأكيد واحد من الاحتمالات. ولكن يجب علينا أن نتعامل بحذر مع زعم برنال ومع زعم هوبسون وهو أحدث منه بأن مثل هذا الاستبعاد نشأ من اللاسامية أو الاستعمار الإمبراطوري في القرن التاسع عشر، فهذه الملامح تنتمي إلى نوع أوسع من المركزية العرقية الإثنية التي تعود إلى الوراء إلى زمان أبعد بكثير، لأنها جزء من عملية محتومة من تحديد الهوية (على الرغم من أنها هي نفسها متغير في القوة في مراحل معينة وفي أماكن معينة).

وتماماً مثلما ينظر إلى المرحلة الكلاسيكية بوصفها مرحلة لا نظراء لها في أماكن أخرى، كان الإقطاع في معظم الروايات أيضاً مقتصراً على الغرب. لقد شك بعضهم في هذا التحديد ـ كووالوسكي بالنسبة إلى الهند، وكولبورن بالنسبة إلى مناطق أخرى، ولكن في نوع المخطط التحولي الذي وضعه ماركس أو قبله قبولاً ضمنياً، تكون المرحلة الكلاسيكية قد سبقت بالضرورة الإقطاع الأوروبي، تماماً مثلما كان هذا الإقطاع الأوروبي جوهرياً لظهور الرأسمالية الأوروبية. إن التناقضات المتأصلة في طور واحد قادت إلى حلها في الطور التالي. والتشديد على الفرادة كانت جذابة للعديد من الاختصاصيين القروسطيين الغربيين، على الرغم من أنهم لم يكونوا ملتزمين بمناقشات ماركس الواضحة في التقدم في مسار واحد مطرد تقدمي عبر مراحل من الابتدائي إلى المتقدم، ومع ذلك فإن المَحْرَك الأوروبي كان يعتبر فريداً منقطع النظير. طبعاً هو كان كذلك، ولكن في أي النواحي؟ وبخصوص ماذا؟ هل كان في امتلاك الأرض المعتمد على غيره؟ هل كان في الحكومة اللامركزية؟ ما نحتاج إليه بخصوص هذين الملمحين هو شبكة تحليلية تمكننا أن نحدد عليها التنوعات. والتشديد نفسه وحده بالقول «نحن مختلفون» لا يستطيع أن يقدم إلا قاعدة صغيرة مفيدة من أجل التحليل أو التساؤل. نحن نحتاج إلى أن نعرف ما هي العوامل التي كانت أساسية لنمو العالم «الحديث» من بين عوامل المَحْرَك الأوروبي «الفريدة» المنقطعة النظير.

وذلـك لأنها، حين ترتبط مع وجهـة النظر هذه لماركس ولآخريـن، تكون هي فكرة الإقطـاع بوصـفه «طوراً تقدميـاً» في تاريخ العـالم، متجهاً نحو التطـور «النهائي» إلى «الرأسـمالية». وليس من اليسـير أن نراه بهذا الشـكل في غرب أوروبة، التي كان فيها انهيار الاسـتيطان الحضري انهياراً واسعاً. ومثل ذلك أيضـاً كانت الأنشطة المرتبطة بالبلدات، وببعض الحرف الحضـرية، وبالتعليم، وبالنشاط الأدبي، وبأنظمة المعرفة، وبالفن، وبالمسـرح. طبعاً، تحسـنت الأمور تدريجياً، ولكن يجب أن يكون هناك «إعادة ميلاد»، بسبب التغيير التجاري فقط إن لم يكن لأي سبب آخر. كان هناك بعض التغيرات في المجـال الريفي، الذي كان قد تلقى معظم الانتباه. ولكن البلدات لم تبدأ بالانتعاش في الغرب حتى نحو القرن الحادي عشر، وكان ذلك في مدارس أديرة الرهبان في وقت أسبق نوعاً ما، وكان في الاقتصاد في نفس الوقت، وفي معظم الفنون والحياة الفكرية، أيضاً، كان الانتعاش في الحقيقة مع الجامعات الأولى مع أن الاستعادة الحقيقية للحياة الطبيعية لم تأت إلا مع ما يسمى بحق باسم عصر النهضة.

وحـين انتعش فعلاً الاقتصـاد الأوروبي في نهاية الأمـر، كان معتمداً إلى حد كبير على التجارة الإيطالية مع شـرق البحر الأبيض المتوسـط، وهي منطقة لم يسـبق لها أبداً أن خبرت الدمار نفسـه مثل الغرب، فهناك اسـتمرت البلدات بالازدهار، وكانت تتاجـر مع الشـرق البعيد. وكانـت الحياة الفكرية إضـافة إلى التجارة أيضـاً مدينة بالكثير جداً للشـرق وللجنوب المسـلمين قبل القرن الرابع عشـر، وكان ذلك مستنداً لا إلى الترجمات من الإغريق فقط وإنما إلى إسـهامات المسـلمين الخاصة في الطب، والفلك، والرياضـيات، وفي المجالات الأخرى. ولعبت الهند والصـين أيضاً دورهما في هـذا الإحياء، وذلك لأن سلسـلة المجتمعات الإسـلامية امتدت عبر كل آسـيا تماماً، من جنوب إسـبانية إلى حدود الصـين. وبشكل أكثر تخصيصاً هناك الأصل الشرقي للعديـد مـن النباتات، والأشـجار، والزهور (البرتقال، والشـاي، وزهـر الأقحوان)، إضـافة إلى التجديـدات التـي رآها فرانسـيس بيكـون تجديدات مركزيـة للمجتمع الحديث، والبوصـلة، والورق، والبارود، إذا لم نذكر الأصل الشرقي للمطبعة ولصنع، وفي الحقيقة لتصـنيع الخزف الصيني والحرير وأنسـجة القطن. إن القليل من هذا الإنجاز يجعل الإقطاع المبكر يبدو مرحلة تقدمية بشـكل خاص في التاريخ الأوروبي أو

تاريخ العالم، ففي الغرب كان التقدم في الغالب منتَجاً خارجياً في طبيعته، على الرغم من أن هذا الوضع ليس هو قطعياً الكيفية التي يرى بها علماء أوروبيون عديدون هذه المسألة. فبالنسبة إليهم كانت أوروبة قد وُضِعَت على مسار مكتف ذاتياً، ومصنوع ذاتياً في المرحلة الكلاسيكية وقاد على نحو محتوم من خلال الإقطاع، إلى التوسع الاستعماري والتجاري، وبعدئذ قاد إلى الرأسمالية. ولكن ذلك تاريخ غائي استبعد تشكيلات اجتماعية أخرى من هذه التطورات، نظروا إليها بوصفها مسجونة في دول راكدة، مستبدة مبنية على الري وعلى بلدات ضخمة. في حين أن الغرب امتلك زراعة تروى بالمطر (وهي عموماً أقل إنتاجاً بشكل كبير) وكانت بلداته أصغر.

وهذه البلدات غير الأوروبية قد حرمت وصف أنها «تمتلك بورجوازية»، وكانت بلدات مختلفة، بحسب ما قال ويبر، على الرغم من أنها أظهرت العديد من نفس أنواع الإنجازات ومستوياته مثلما كان في الغرب، وعلى وجه الخصوص، في الحياة المحلية وفي الحياة «الثقافية»، إضافة إلى ما كان في التجارة وفي الصناعات. الفصل السادس من هذا الكتاب حلل دراسة عالم الاجتماع إلياس لأصل السلوك الاجتماعي «للحضارة» وهي الدراسة التي ركزت فقط على الغرب بعد النهضة. وأُهمِلت كل فكرة السلوك «المتمدن» (المتحضر، المهذب السلوك) التي كانت ملحوظة جداً في الصين طوال قرون عديدة. في هذه الحالة سرقت أوروبة فكرة عملية الحضارة ووجودها الحقيقي. ولكن إلى أي مدى كان الغرب متمدناً قبل أن يحصل على الورق من العرب، ومن خلالهم من الصين؟ إن توازناً أفضل بين الحضارات حققه فيرنانديز ـ آرميستو في كتابه: الألفية[1]، الذي يبدأ باليابان في عصر هيان ويعالج المجتمعات الأوراسية الكبيرة بوصفها موجودة على مستوى مشابه.

من الواضح أن حركات مهمة، صناعياً، وتجارياً، وفكرياً، وفنياً حدثت في زمن عصر النهضة الأوروبية. ولكن إحياءات أخرى مثل ذلك كانت قد حدثت أيضاً في الثقافات المكتوبة في أوراسيا، ربما تكون على نحو أقل مشهدية، وذلك نتيجة لكل من التطورات الداخلية والتفاعل التبادلي. بالنسبة إلى أوروبة، سجل تاريخ هذه

(1) فيرنانديز ـ آرميستو 1995.

التغييرات المؤرخ برودل الذي يبذل جهداً مصمماً على النظر في البيانات المقارنة، واضعاً جانباً على سبيل المثال عزو ويبر الأهمية إلى الأخلاق البروتستانتية (الفصل السابع) وهو الأمر الذي ظل على مدى عهد طويل تفسيراً جاهزاً يعتمد عليه من التفسيرات الأوروبية لإنجازاتهم (ولكنه تفسير أقل مواساة لخاطر الكاثوليك الإيطاليين وغيرهم من الكاثوليك). وهو يشير إلى نشاط السوق المكثف الذي ميز الشرق قبل الغرب بشكل كبير، والرأسمالية التجارية ازدهرت فيما بعد في أوروبة، ولم تكن محصورة أبداً في قارة واحدة أو بأخرى. ولكنه يرى «الرأسمالية المالية» بوصفها الإسهام الغربي «للرأسمالية الحقيقية». والحالة هي أن الرأسمالية الصناعية، مع معامل صناعتها الغالية الثمن، احتاجت إلى رأسمال يزداد زيادة كبيرة، ومثل ذلك أيضاً احتاج الاقتصاد القومي. ولكن القاعدة لهذا التوسع كانت من قبلُ حاضرة في الأعمال المصرفية والإصلاحات المالية التي ظهرت في إيطاليا في العلاقة مع الصعود في تجارة البحر الأبيض المتوسط مع الشرق. ذلك التطور أنتج مؤسسات مشابهة كانت موجودة من قبل أو كانت توشك أن تتطور قريباً في مراكز آسيا التجارية الرئيسة.

والقضية نفسها نستطيع أن نقيمها بشأن التصنيع. وهنا أيضاً كان هناك تطور مدهش في الثورة الصناعية في بريطانيا وفي الغرب. ولكن مرة أخرى، كان يجب أن توجد القواعد في وقت أبكر وفي مكان آخر. إن اقتصادات عصر البرونز الكبيرة ولّدت مشاريع تصنيع كبيرة المدى جداً، وخصوصاً للمنسوجات، ومعظمها كان يدار من الدولة. ففي بلاد ما بين النهرين كان القماش الصوفي يصنع في ما سماه عالم الآثار وولي «مصانع». واعترض نظيره السوفيتي، دياكونوف، بأنها لم تكن إلا ورشات عمل، متابعاً في ذلك ماركس في الاحتفاظ بكلمة «مصنع» للإنتاج الرأسمالي الذي يأتي فيما بعد (أو الإنتاج الرأسمالي الأول). وفي الهند تحت حكم المغول، كانت الخارخانات (مصانع، ورشات) هي مرة أخرى مؤسسات كانت تنظمها الدولة وتوظف فيها العمال تحت سقف واحد ضخم للانغماس في إنتاج القماش القطني على نطاق واسع. بل إن الصين حالة أوضح بكثير كذلك لشكل مبكر من التصنيع. لقد كتبت ليديروس عن الإنتاج الكثيف للخزف الذي شحنته («الصين») بكميات ضخمة

إلى الغـرب وكيف كان يُسـوّق بأسـاليب الإنتـاج (الكبير) المعيارية مع تقسـيم معقد للعمل من نوع تقسيم آدم سميث. إن صنع الخزف في الصين قد وصف بأنه صناعي، واسـتفاد من تقسـيم معقد للعمل، ومـن الإنتاج المعياري ومن تنظيـم من نوع تنظيم المصانع. وبشكل مسـاو، ففي حين كانت المنسوجات الحريرية تنسج بشكل رئيسي في سـياق محلي قبل أن يجري الحصـول عليها من الدولة عن طريق فرض الضـرائب، كان الورق الذي كان يسـتخدم على نطاق واسع جداً بعد تطويره في نحو بداية العصر العام، كان يصنع أيضاً بواسـطة عملية «صناعية». وكان ذلك ميكانيكياً أيضاً، نظراً إلى أن إنتاج الورق كان يتم باسـتخدام معامل تشغل آلاتها بالماء، وهي النموذج الأول للمصانع التي جاءت فيما بعد («المعامل») التي استخدمت في الغرب من أجل صناعة المنسـوجات، واسـتخدمت إضـافة إلى العمل الإنساني الطاقة المسـتمدة من جريان الجداول والأنهار، فوفرت بذلك مادة للكتابة أرخص من الحرير المحلي أو من الجلود (جلود الكتابة) أو من ورق بردي أوروبة المسـتورد، الذي أدخل فيما بعد بشـكل غالي الثمن من مصـر، وذلك نظراً إلى أن الورق بواسـطة العملية الجديدة صار يمكن أن يصنع في أي مكان من المواد المحلية.

لقد انتشـرت صناعة الورق في كل أنحاء العالم الإسلامي، وفي نهاية المطاف وصل إلى أوروبة الغربية في الوقت المناسب لثورة الطباعة، وجاء أولاً إلى إيطالية من صقلية. إن وجود هذه المادة الرخيصـة المصنوعة صـناعة محلية وبالإنتاج الكبير للكتابة كان يعني أن دوران المعلومات والفِكرَ ولو من دون الطباعة، صـار في الشـرق أسرع وأكثف منه في الغرب على نحو كبير.

إن فكـرة «الاسـتثنائية الآسـيوية» التـي ميـزت الكثير جـداً من التفكـير الغائي للمؤرخـين حول الماضـي، وهم واقعـون، كما هم حالهم، تحت التأثير الكاسـح لتطور «الحداثة» و«الرأسـمالية الصـناعية» في الغرب، تعميهم عن التشابهات العديدة التي كانـت موجودة. وفي كتاب حديث كتب بروتون عن سـوق (بازار) النهضـة والإسـهام الذي قدمته تركيا والشـرق الأدنـى عموماً إلى تلك المرحلة. ونحن نسـتطيع أن نفكر أيضـاً في الإسـهام الذي قدمه الإسـلام في إسـبانية «لإحياءات» سـابقة في الميادين الرياضية، والطبية، والأدبية (على سبيل المثال، لشعر التروبادور وللرواية السردية)،

أو للدراسات الأفلاطونية ولفِكرَ دانتي. وعلى كل حال، هناك خطوة أبعد نحن بحاجة إلى أن نخطوها، لنمعن النظر في فكرة أن مثل هذه الولادات الجديدة لم تكن ظاهرة أوروبية محضة. فمن الناحية النظرية، يستطيع كل مجتمع متعلم أن يبعث المعرفة التي كانت منسية أو موضوعة جانباً عن قصد. وفي أوروبة، بعد المرحلة الكلاسيكية، كانت الكنيسة الكاثوليكية منهمكة في أن تضع جانباً كمية كبيرة من المعرفة الكلاسيكية، كانت قد وصمت بأنها وثنية، أو بوصفها ممنوعة، أو بوصفها فضولاً زائداً عن حاجة معتقداتهم، لا في ميادين الفن (أي، النحت، والمسرح، والرسم العلماني)، وإنما في العلم أيضاً (مثل الطب). لقد كانت الشدة من النوعية التي كانت ملحوظة في أوروبة أكثر منها في أي مكان آخر، حين جاءت الولادة الجديدة أو الإحياء، وفي الحقيقة كانت خطوة استعادة النشاط في القضايا الفكرية أسرع تحت تأثير الطباعة والورق مثلما كان مع تجديد التجارة الواسعة المدى وخصوصاً مع الشرق.

إن المشكلة بشأن رؤية النهضة بوصفها إحياء بل استمراراً للحياة الكلاسيكية، هي هذه - فعلى الرغم من أن المباني الرومانية استمرت في تأثيرها على حياة الكنيسة من عدة طرق، في كونها نماذج وبنى على حد سواء، وعلى الرغم من أن اللغة اللاتينية استمرت في الاستخدام من المسيحيين في الغرب، على الرغم من ذلك أدى مجيء ذلك الدين المسيحي وانهيار الإمبراطورية إلى انكسار حاد. لقد تحدثت عن اختفاء التعليم، واختفاء المدارس، والمهن الحضرية، بل ربما اختفاء المسيحية نفسها في بريطانيا كذلك. وكان هناك أيضاً الاختفاء الواسع للفن الإغريقي والروماني، وخصوصاً النحت والمسرح، بسبب التبني الأيديولوجي للتحطيم السامي للصور والتماثيل الدينية، وهو ما وضع حدوداً على الصور الممثّلة. وأنا أعي أن هذا لم يستمر في نفس الشكل في سياق ديني كاثوليكي، ولكنه في سياق عادي، علماني استمر على نحو فعال حتى مطالع النهضة. كانت أوروبة امتلكت الكثير الذي كان يجب أن يرمى جانباً حتى صار من الممكن مرة ثانية التعبير عن العلمانية. وذلك ما جعل إعادة ولادة المسرح العلماني أمراً معقولاً، وتسبب في نشوء عمل أمين السر من بادوا، ألبيرتينو موساتو، الذي كانت مسرحيته المأساة بعنوان إكسيرينيس (1329) (Ecerinis)، وهو

مستبد محلي، مكتوبة بالشعر اللاتيني ومصوغة حسب نموذج سينيكا. ولكن الطريق كان مازالت طويلة (250 عاماً) للوصول إلى مسرحيات مارلو باللهجة الدارجة ومسرحيات شكسبير باللغة الإنجليزية، ومسرحيات راسين وكورني باللغة الفرنسية.

وبكلمات أخرى، كان هناك انقطاع في مجالات متعددة مع المرحلة الكلاسيكية في الأزمنة بعد الرومانية، انقطاع استلزم إعادة الولادة، استلزم نهضة في الغرب ـ ولكن لم يستلزم نهضة في الشرق الذي لم يكن فيه مثل هذه الفجوة الرهيبة في الثقافة الحضرية. وفي الحقيقة كان الشرق هو الذي ساعد على استعادة الغرب، لا تجارياً وحسب، وإنما في الفنون وفي العلوم كذلك. لقد كان هناك تأثير الإسلام في الأندلس، على برونيتو لاتيني (أستاذ دانتي) على سبيل المثال، وتأثير الأرقام العربية التي انتشر استخدامها في الغرب على يدي البابا سيلفيستر الثاني. ولكن خذ مثال الطب. إن دراسته في الغرب قد تراجعت إلى الخلف، وكان ذلك في جزء منه بسبب المنع الواقع على التشريح، وعلى قطع الجسم البشري، وفي جزء منه من خلال غياب النصوص الطبية، نصوص غالينوس على سبيل المثال. هذه النصوص الأخيرة أعيدت إلى الطب الغربي عن طريق العديد من الترجمات التي قام بها العالم الإسلامي، ومن خلال قسطنطين الإفريقي على جبل كاسينو (بالقرب من مدرسة الطب في ساليرنو) وعلى أيدي آخرين حول مونتبليه. والمشكلة هي أننا إذا رأينا الطب بوصفه مستنداً ببساطة إلى إحياء المعرفة الكلاسيكية، فإننا بذلك نميل إلى استبعاد الحقيقة المتمثلة في أن هذه المعرفة، وإضافات مهمة إسلامية، قد جاءت إلينا بطريق غير مباشر.

لقد كان الشرق هو الذي لم يخبر انحطاط الإمبراطورية الرومانية الغربية وهو الذي بعث النهضة، نظراً إلى أن الشرق لم يعان نفس انهيار «الثقافة» المأساوي مثلما عانته أوروبة الغربية، واستمر الشرق مركزاً للتجارة وللتحول الثقافي حين جددت في البداية البلدات الإيطالية، وخصوصاً البندقية، علاقاتها التي كانت ستبرهن على أنها مهمة جداً. في كل أنحاء آسيا لم يكن الشرق محتاجاً إلى نفس الولادة الجديدة، وذلك نظراً إلى أنه لم يصب بنفس الموت. وذلك هو السبب الذي بقيت الصين من أجله متقدمة على الغرب، في العلوم حتى القرن السادس عشر، وفي

الاقتصاد (وفقاً لما يقول براي وآخرون) حتى نهاية القرن الثامن عشر. فالصين لم يحدث لها الانهيار المادي الواسع، ولا هي اعتنقت بنفس الطريقة ديناً محدداً ومهيمناً. وعلى الرغم من تأكيدات العديد من الكتاب، فهي طورت ثقافة حضرية تجارية نشيطة قبل أوروبة كذلك. ويركز ويبر، وبيرين، وبرودل وآخرون على ما يعتقدون أنه كان مختلفاً بشأن البلدات في آسيا. هذه المناقشات كانت مناقشات مستندة استناداً غائياً ومشكوكاً فيه جداً. انظر على سبيل المثال إلى ثقافة الزهور والطعام، التي ناقشتها بالتفصيل في سياقات أخرى، فكل واحد من هذه التطورات سبق التطورات التي جاءت في أوروبة بعد الكلاسيكية. وتطور الخبرة في حقل الفنون الجميلة والاهتمام بالأثري «القديم» بهذا المعنى كان متعاصراً تقريباً مع أوروبة. ومثل ذلك أيضاً المسرح (كابوكوي في اليابان، على سبيل المثال) والرواية الواقعية، على الرغم من أنها جاءت في وقت لاحق للإنجازات الكلاسيكية.

إن هذا يكون مفهوماً فهماً كاملاً إن نحن تركنا فكرة الاستثنائية الآسيوية (وفي الحقيقة الاستثنائية الأوروبية) وإن نحن فكرنا بالأحرى على أساس تطورات متوازية متماثلة تقريباً منذ الثورة الحضرية، التي تختلف طبعاً بدرجة السرعة وبالمحتوى، والتي حدثت في كل أنحاء أوراسيا، واستندت إلى عمليات متشابهة من التحول والارتقاء الاجتماعي وعلاقات التبادل المتبادلة بشكل واسع. لقد كانت التجارة تحتاج إلى مثل هذه الاتصالات التي اشتملت لا على مجرد تبادل السلع المادية بل على تبادل المعلومات أيضاً، ومن جملتها المعلومات عن أساليب العمل والأفكار.

مرة أخرى نحن نحتاج إلى أن نمعن النظر في التطورات الفكرية للنهضة التي نتحدث عنها بوصفها ثورة علمية. هذا لم يكن طبعاً بداية العلم. لقد حرر جوزيف نيدهام سلسلة من المجلدات المهمة للغاية عن الإنجازات الصينية التي يستنتج فيها أن العلم كان أكثر تقدماً في تلك البلاد الشاسعة حتى القرن السادس عشر. في ذلك الوقت كان الورق والطباعة قد وصلا إلى أوروبة حديثاً وهو ما سمح بتوزيع المعلومات توزيعاً أسرع بكثير (مثلما فعلت الحواسيب فيما بعد). وهكذا فإن نيدهام يرى الغرب بوصفه يتولى السيطرة ويقدم علماً يستند إلى تجريب فرضيات

مصـوغة صـوغاً رياضـياً. وهو دعا هذا «العلم الحديث» وربطه بمجيء الرأسمالية، والبورجوازية، وعصـر النهضـة. وعلى كل حال، فقد اقتُرِح أن التجريب كان قد تأثر بالكيمائيين العرب في حين جاءت الرياضـيات في الأصـل من عدد كبير من المصادر. وزيادة على ذلك، فإن اقتراح نيدهام يتضـمن فرضـية تطوريـة معينة كنت أنتقدها حتـى الآن. ويتوجه تفضـيلي إلى تغيير تحـوّلي أكثر انتظاماً لا إلى ثـورة مفاجئة من النوع الافتراضي. يجب أن يكون «العلم الحديث» مرتبطاً ارتباطاً أوثق بالعلم السابق عليه، ويجب أن ينظر إلى التطورات في الغرب بوصفها أكثر استمراراً مع الصين مما يقترح نيدهام أخيراً.

وبشكل مساوٍ فإن إلياس بالنسبة إلى «الحضارة» وبرودل بالنسبة إلى «الرأسمالية الحقيقية» قد ألغيا أجزاء حاسمة من العملية التطورية للغرب، والشيء نفسه تم فعله للمؤسسـات بشـكل أكثر عموماً، وبشـكل خاص للبلدة وللجامعة. وأنا أناقش المشكلة المشـتركة في الفصـل الثامـن وأجـد أن دعوى الفـرادة قد بولـغ بها مبالغـة كبيرة، وخصوصـاً مع البلـدات. وهناك بعضـ الإشـارة إلى أن الجامعة في أوروبـة الغربية تدبرت بنجاح أن تتخلص من الروابط الدينية وأن تعلمن المعرفة في وقت أبكر، لِنَقُل، من مدارس الإسـلام، ولكن الصين لم تكن قد واجهت تلك المشكلة مع التعليم العالي نظـراً إلى أنها أفلتت من اعتناق عقيدة مهيمنة مع رؤية تلك العقيدة عن العالم. وبلا شـك كانت هناك ملامح خاصـة من كلا هاتين المؤسسـتين في الغـرب، ولكن الزعم أن أوروبة اخترعت النموذج الأكثر توصـيلاً إلى الرأسـمالية يبـدو زعماً يتناقض مع التماثل والتوازي الموجود منذ عهد طويل بين الشـرق والغرب. وهذا التماثل والتوازي لم يمنع الأوروبيين من أن ينسبوا إلى أنفسهم تنويعة من القيم (الفصل التاسع) التي يعدونها قامت بمسـاعدتهم، لا بمساعدة الآخرين، على تحقيق التحديث. لقد بدأت، على الأقل إلى الحد الذي يذهب إليه الدليل المكتوب، مع الإغريق. وكما رأينا سـابقاً، فهم قد عرّفوا أنفسـهم في الغالب بوصـفهم ديمقراطيين في السـماح للشعب باختيار حكومته (على الأقل كل الشـعب باستثناء الرقيق، والنسـاء والمهاجرين الغرباء)، في حين أن دول آسيا مارست «الاستبداد». إنها قصة مشابهة مع الفردية. ذلك الملمح وجد

منذ عهد طويل في العديد من هذه الجماعات، وفكرة «الجمعي» البدائي، و«الشيوعية البدائية» بوصفها نمطاً من المجتمع، هي فكرة غير مقبولة، على الرغم من أن بعض الحقوق المعينة في الموارد تبقى في بعض المجتمعات مملوكة في شكل عام مشاع.

واستولى الغرب على العواطف أيضاً. وأوضح حالة هي حالة الحب، التي زعم بعض الأوروبيين أن شعراء التروبادور اخترعوه مع حلول القرن الثاني عشر، وزعم آخرون أنها ملمح أصيل من المسيحية، مثلها مثل الإحسان، بالنسبة إلى بعضهم، أيضاً، فهي تميز الأوروبيين بل الأسرة الإنجليزية كذلك، وبالنسبة إلى آخرين تميز العالم الحديث، الغربي. كل هذه المزاعم هي على نحو مساو مزاعم غير قابلة للدعم. وإذا كانت هوليوود قد سوقت «الحب الرومانسي»، فهي لم تخترعه. ولا اخترعه الإنجليز، ولا اخترعه المسيحيون، ولا اخترعه المحدثون، في حين تلقّى شعراء التروبادور في بروفينس وفي أكويتين قدراً عظيماً من المساعدة من جيرانهم العرب ـ الإسبان الذين كانوا ورثة تقليد طويل ومهم من شعر الحب العلماني (والديني) من الشرق الأدنى، والذي كان يعود إلى الوراء إلى نشيد الإنشاد على الأقل. وفي الوقت الذي يكون فيه من المثير للاهتمام أن نستعلم عمَّا قاد الأوروبيين إلى ادعاء هذه المزاعم عن التطور الفريد لقيم معينة ولعواطف معينة، نجد أن البراهين عن تلك الفرادة مفتقدة ولا يمكن أن تبرز إلا من المقارنة المنهجية على مستوى متعدد الثقافات.

دعني أرجع إلى فكرة تشايلد عن الثورة الحضرية من عصر البرونز التي كانت متصلة بوضوح مع مفهوم ال. اتش. مورغان عن حضارة المدن وثقافة المدن كما هي معروضة في كتاب: المجتمع القديم[2] وكما هي مع مصادر أعم. إن إحدى المزايا العظيمة لهذه الفكرة هي أنها لا تمنح الغرب امتيازاً وإنما تصف تطوراً تاريخياً مشتركاً وقع في الشرق الأدنى القديم، واصلاً إلى مصر وبحر إيجة، وفي الهند والصين. والقرابة الثقافية الناتجة بين الحضارات الرئيسية الحضرية لأوراسيا في هذه المرحلة تتزايد ضد فكرة الانقطاع الراديكالي أو الاختلاف الذي يعدُّ الأساس لبعض الروايات الاجتماعية التاريخية الكبيرة ذات التأثير الأشد عن تطور العالم.

(2) مورغان 1877.

وبحسب الرأي الأوروبي السائد، فإن المؤرخين وعلماء الاجتماع (وإلى حد ما علماء الإنسان)، حين نظروا إلى الخلف في القرن التاسع عشر من وجهة نظر الإنجازات التي لا ريب فيها بعد الثورة الصناعية، شعروا أن عليهم أن يعللوا الاختلافات. وهكذا نُظر إلى الغرب بوصفه يمر عبر عدد من مراحل التطور من المجتمع القديم، إلى الإقطاع، إلى الرأسمالية. وكان الشرق من الجهة الأخرى موسوماً بما رآه ماركس بوصفه «الاستثنائية الآسيوية»، ومتميزاً بزراعة مائية مروية وبحكومة استبدادية، على النقيض من الغرب، وخصوصاً أوروبة التي كانت زراعتها تروى بالمطر وحكومتها تشاورية. وتلك الدعوى لم تكن مجرد مناقشة ماركسية، كان يتمسك بها بشكل مختلف ويبر ومؤرخون عديدون، ووضع نسخاً منها قيد الدرس عالم الاجتماع ام. مان[3]، ووضعها آخرون مرتبطون بالتزامهم لميزة أوروبية طويلة الأمد ـ هم مؤرخو المركزية الأوروبية كما يدعوهم الجغرافي بلوت. وهذه النسخ تأخذ أشكالاً عديدة، وعلى سبيل المثال، هناك الرواية ذات التأثير الكبير التي قدمها مالتوس بالنسبة إلى إخفاقات الصين في السيطرة على سكانها بسبب أنها لم تمتلك القيود المستدخلة مثل الغرب، وهو رأي يحمل بعض التشابه مع فكرة ويبر عن دور الأخلاق البروتستانتية في ولادة الرأسمالية، وكون طبيعة التقييد مقبولة بشكل واسع من مؤرخي علم السكان في مجموعة كيمبريدج تحت قيادة بيتر لازليت، وفي الحقيقة أن ذلك قد طرح بشكل مشابه من طرف فرويد وإلياس.

وبالتأكيد كان هناك اختلافات عريضة في تتابع الحياة الاجتماعية في الغرب والشرق. ففي الغرب من أوروبة، كان سقوط الإمبراطوريات الكلاسيكية يعني انحلالاً جزئياً للحضارة الحضرية، وبعض الاختفاء للبلدات، وزيادة أهمية الريف وحكامه، وهو ما يؤدي في النهاية إلى «الإقطاع». وفي الرواية الأوروبية للعملية يُنظر إلى هذه المرحلة في الغالب بوصفها حركة «تقدمية» فيما يخص تاريخ العالم، وتؤدي في النتيجة إلى ولادة نوع جديد من البلدة، ابتداء بالبلدات (كوميون) في شمال إيطاليا، التي كانت تؤوي البورجوازيين المحبين للحرية، وحكوماتها المستقلة استقلالاً ذاتياً وكانت

(3) مان 1986.

تظهر الملامح المختلفة التي جعلت منها الأسلاف الأوائل للرأسمالية وللتحديث. ولكن التتابع يعود إلى الخلف أيضاً إلى آراء سابقة عن آسيا بوصفها ذات «حكم مطلق» بالمقارنة مع اليونان «الديمقراطية» (على الرغم من أنها هي أيضاً كان لها مستبدوها تماماً مثلما كان لآسيا ديمقراطيوها). وبالتأكيد امتلكت أوروبة ما يخصها.

لقد تعرضت فكرة الاستثنائية الآسيوية حديثاً للنقد ووقعت تحت رمي النيران. ووجَّه لها النقد ضمناً من بين آخرين إيريك وولف في عمله عن: أوروبة والشعب الذي بلا تاريخ[4] الذي اقترح فيه أن نظامي السلطة من الشرق والغرب كليهما، الحكم المطلق و الديمقراطي، يجب أن يُنظر إليهما بوصفهما تنويعين واحد من الآخر، من «الدولة التابعة»، مع كون الشرق أحياناً أكثر مركزية من الغرب. وقد انتُقِدت بحزم المعاني الضمنية لتطور الرأسمالية اللاحق، وجاء النقد من جيل جديد من العلماء الأوروبيين الذين رفضوا أو عدلوا فكرة الميزة الأوروبية قبل الثورة الصناعية وقد ناقشت عمل هؤلاء العلماء في كتاب حديث بعنوان: الرأسمالية والحداثة: الجدل الكبير[5]. ولكن لم تبذل إلا محاولة قليلة حتى الآن من أجل وصل هذه المنظورات الجديدة عن التاريخ بعد الكلاسيكي مع العمل السابق لها عن تشابهات التطور في أوراسيا التي تظهر في خلفية علم الآثار. فإذا كانت هناك وحدة عريضة فيما يتعلق «بالحضارة» في زمن عصر البرونز، فكيف برزت بعد ذلك تلك «الاستثنائية» في الشرق والفرادة المقابلة من الغرب؟ هل برزت في أي وقت مطلقاً؟ وهل كان اختفاء البلدات (وسيادة «الإقطاع») أي شيء في أي وقت إلا حادثة أوروبية غربية محددة في تاريخ العالم؟ وذلك لأن البلدات حول البحر الأبيض المتوسط، وخصوصاً بوصفها موانئ أو «موانئ للتجارة»، استمرت في امتلاكها لحياة قوية في القسطنطينية، ودمشق، وحلب، وبغداد، والإسكندرية، وفي أماكن أخرى.

وطبعاً في الشرق الأبعد من تلك البلدات كذلك. في وقت ما فيما بعد، استعادت البندقية الإمساك بروح ماضيها الروماني ونشاطه ودخلت بقوة إلى التبادل المربح مع الشرق. وإذا نحن نظرنا إلى التاريخ المستمر تقريباً للبلدات في آسيا فإننا نحصل

(4) وولف 1982.

(5) غودي 2004.

على صورة مختلفة جداً عن تاريخ العالم غير التي نحصل عليها بالتركيز على انحلال الثقافة الحضرية وعلى الأسلوب الريفي للإنتاج (المؤدي إلى «الإقطاع») في أوروبة الغربية. بل إننا نستطيع أن ننظر إلى ذلك بوصفه مسألة استثنائية أوروبية لا استثنائية آسيوية. فخارج تلك القارة لم تختف البلدات والموانئ كي تعاود الميلاد بوصفها أسلافاً سابقة للمشروع الرأسمالي، لقد استمرت تلك البلدات بالازدهار في كل أنحاء آسيا وشكلت عقد اتصال للتبادل، والصناعة، والتعليم، والمعرفة، وأنشطة متخصصة أخرى كانت تشير نحو التطورات التي ستلحق فيما بعد. وفي الوقت الذي كانت فيه البلدات الجديدة في أوروبة الغربية تمتلك بلا ريب بعض الملامح الفردية الخاصة بها، كادت ألا تكون فريدة لا نظير لها بالطريقة التي كان قد افترضها ويبر وبودل[6]. وحيثما وجدت تلك البلدات، فقد كانت مشغولة في النشاط التجاري المبكر («الرأسمالي»)، في الهند، وفي الصين، وفي الشرق الأدنى.

لقد كانت تلك البلدات مراكز أنشطة اختصاصية، من الثقافة المكتوبة، ومن التجارة، ومن الصناعة، ومن الاستهلاك من درجات مختلفة من التعقيد ينفذها تجار، وصناع مهرة، وعناصر بورجوازية أخرى. وفي الحقيقة، أنه في الوقت الذي كانت فيه الرأسمالية الصناعية المتقدمة تتطور في الغرب كان من المبالغة الكاريكاتورية للتاريخ العالمي أن يُرى نموها المبكر بوصفه فريداً يخص تلك القارة. والمعايير المعتادة للرأسمالية المتقدمة هي التصنيع والتمويل العالي (برودل) أو التجارة الواسعة النطاق (ماركس، وولرستاين). ومع الإنتاج الكبير تحت الظروف الصناعية، كان على التمويل بالضرورة أن يمتلك دوراً أكبر وصار التبادل أوسع، ولكن لم يكن واحد منهما ملمحاً أوروبياً جديداً من الاقتصاد، ولا كان التصنيع نفسه كذلك. لقد دار النقاش على نحو مقنع حول أن التصنيع حدد بعض عمليات الصنع المبكرة وخصوصاً في الصين. وداخل أوروبة لم يبدأ الإنتاج الصناعي للمنسوجات بالتأكيد مع صناعة القطن الإنجليزية في منتصف القرن الثامن عشر. كان قد بدأ من قبلُ في إيطاليا في القرن الحادي عشر مع لف الحرير وفكه الذي أعطى صناعة تلك البلاد ميزة نسبية كبيرة جداً[7].

---

(6) برودل 1981.

(7) بوني 2001 آ و 2001 ب.

وكانت تلك العمليات قد طُوِّرت في منافسة مع الحرير المستورد من الصين ومن الشرق الأدنى، والذي كان يصنع في نهاية المطاف بالآلات التي تديرها المياه، ويحتمل أن تكون الخطط كذلك قد استوردت من أجلها مثل المواد الأولية.

ونحن نحتاج إلى أن نسأل عن العديد من هذه الأساطير القديمة وأن نلقي نظرة أخرى إلى الانقطاع المفترض مع عصر البرونز بين المجتمعات القديمة، والمرحلة الكلاسيكية، والإقطاع. وفي أماكن أخرى يُظهِر تاريخ التحضير صورة مختلفة جداً. فالثقافات الحضرية، مع عناصرها من «الترف» والمعرفة، استمرت تتطور وتتغير من تلك الأيام الأولى. وحالة الطعام المجهز[8]، وفي الحقيقة حالة منتجات الترف بوجه أكثر عموماً مثل الأزهار البيتية[9]، تساعدنا على أن نفعل هذا تماماً. ولكن المثير للاهتمام على نحو خاص بشأن تطور إعداد الطعام الفخم هو الحقيقة المتمثلة في أنه تطور ظهر في كل الحضارات الكبيرة في أوراسيا في ما نستطيع أن نراه بتعابير عريضة جداً نفس المرحلة الزمنية تقريباً. ويستطيع المرء أن يتعقب ظهور أدب المعرفة المتخصصة في الفنون الجميلة في الصين، في نفس العصر تقريباً مثل ظهوره في أوروبة[10]. لقد جاء فن الطعام المعقد في وقت أبكر في الأولى، ولكن ليس إذا أدخلنا في الحساب العالم القديم في البحر الأبيض المتوسط الشرقي. ونستطيع قول بيانات مشابهة حول التطورات في العديد من الفنون، ومن جملتها الرفض الكامل لأشكال التمثيل بالصور (الأيقونات) الذي نجده في أوقات معينة وفي أماكن معينة في كل أديان العالم الكبيرة (أي المكتوبة).

إذا كان علينا أن نأخذ على محمل الجد تلك الروايات عن تطور العالم التي ترى الشرق راكداً، والغرب متحركاً ديناميا طوال أمد طويل - وبرودل نفسه يأخذ هذا الخط في تركيبه الكبير عن: الحضارة والرأسمالية في القرون من الخامس عشر إلى الثامن عشر، فإن هذا التوازي المتماثل سيبدو حينئذٍ مفاجئاً، أو مرة أخرى، سيبدو

(8) غودي 1982.

(9) غودي 1993.

(10) كلوناس 1991 وبروك 1998.

الأمر كذلك، إذا وافق المرء على عقيدة «الاستثنائية الآسيوية» أو عقيدة «الاستبداد الشرقي»، التي ستبدو أنها تمنع هذا التطور من الأذواق الحضرية، لأنها كانت أذواقاً حضرية وإلى حد كبير.

من الصحيح القول إنه بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، أو ربما بعد الهيمنة الإسلامية على البحر الأبيض المتوسط، كان هناك هبوط في التجارة وانحلال في الثقافة الحضرية في الغرب[11]، وكان ذلك في جزء منه مرتبطاً مع مجيء المسيحية[12] التي كانت فيها الممتلكات، على سبيل المثال، قد أعطيت إلى الكنيسة لا إلى البلدية. ولكن الضغط الناتج الذي وقع على الحياة الريفية، والذي ولد فكرة الإقطاع، كان إلى حد كبير ظاهرة غربية لا نستطيع، ولا يجب علينا، أن نراها بوصفها طوراً ضرورياً لتاريخ أي واحد من العالمين أو للتطور الأوروبي.

في أماكن أخرى استمرت الحضارة الحضرية من عصر البرونز في إنتاج سلسلة أوسع بشكل متزايد من الأشياء الفنية المصنوعة، ومجموعة أوسع من شبكات التجارة، وتطور أكبر من الثقافة التجارية. إحدى الخطوات قادت إلى أخرى في ما رآه تشايلد «تحولاً اجتماعياً». وفي نهاية الأمر لحق الغرب مرة ثانية بعد إحياء التجارة ونمو البلدات الذي يتحدث عنه بيرين في القرن الحادي عشر. وذلك حدث بشكل رئيس بسبب عودة التبادل مع الشرق الأدنى الذي لم تختف فيه الثقافة التجارية الحضرية أبداً، عودة كان فيها دور البندقية والمراكز الإيطالية الأخرى دوراً حاسماً[13]. وفي أماكن أخرى استمرت شبكات التجارة في التوسع من عصر البرونز فصاعداً، في سيلان[14]، وفي جنوب شرق آسيا[15]، وفي الشرق الأدنى[16]، وفي المحيط الهندي[17]. وفي نهاية

(11) هذا السؤال ناقشه مناقشة مفيدة هوديغز وايهاوس (1983)اللذان حاولا تعديل مقولة بيرين بخصوص تعطيل تلك التجارة (1939) بمساعدة الأدلة التي قدمها علم الآثار.

(12) سبيسر (1985) ناقش النقطة بالإشارة إلى بعض المراكز الحضرية في عالم بيزنطة.

(13) لين 1973.

(14) بيريرا 1951، 1952 آ و ب.

(15) سابلوف ولامبيرغ – كارولفسكي 1975، لور 1955، ميلين ـ روئيلوفتز 1962، 1970.

(16) غويتين 1967.

(17) كاسون 1989، من أجل الإبحار.

المطاف لحقت أوروبة المسيحية بعملية «التحديث»، وكان ذلك في الغالب بالاستعارة من الشرق، وعلى سبيل المثال، فبالطباعة، والورق، ونسج الحرير، والبوصلة، وملح البارود، والأطعمة مثل الحمضيات والسكر، وأنواع عديدة من الزهور، طوروا هم فيما بعد، برغم أنهم لم يبدعوها في الأصل، طوروا عملية الصنع الصناعية (إضافة إلى صنع السفن والأسلحة ـ دار الصناعة، الترسانة، كانت مهمة بشكل خاص في تطور الصناعة وعمليات إنتاجها)[18] التي كسبوا في مسارها مزية نسبية ضخمة مؤثرة. وفور قيامها بفعل ذلك بدأ النشاط الصناعي المتقدم في الانتشار إلى أجزاء أخرى من العالم، وخصوصاً بين القوى العالمية الميتروبوليتانية وفي تلك الأماكن التي كانت فيها الثقافات الحضرية في عصر البرونز أكثر تقدماً (إضافة إلى بعض الأماكن الأخرى نتيجة للهجرة).

وفي حين أن عمليات «التحديث» هذه كانت قد تقدمت في بعض المجتمعات الكبيرة في أوراسيا بأسرع مما تقدمت فيه في مجتمعات أخرى، كانت الحركة الكلية مع ذلك واسعة الانتشار. وعلماء الآثار معتادون على التعامل مع تحولات عامة من هذا النوع، تحدث في نفس التتابع ولكن في أزمنة مختلفة، وذلك مثل التحول الذي حدث من العصر الحجري الأوسط إلى العصر الحجري الحديث. ويميل العلماء إلى البحث عن تفسيرات، حين يقدمونها، إما على أساس الاتصال الخارجي أو إلى جانب ذلك على أساس التشابهات البنيوية الناشئة داخلياً من حالة سابقة متوازية متماثلة[19]. أما علماء الإنسان من جهة أخرى فهم يلجؤون غالباً إلى مؤشرات غامضة عن التغيير الثقافي ويلجأ المؤرخون إلى «العقليات». وفي رأيي أن هذه الأخيرة أرض خطرة لهؤلاء العلماء، بل هي أشد خطراً أيضاً لعلماء الآثار الذين يملكون بيانات أقل كي يبنوا عليها. إن التفسير المبني على الثقافة أو على العقليات قد يكون تفسيراً مضللاً إذا كان يقود على نحو تلقائي إلى تصور الاختلاف، الذي قد يكون اختلافاً مؤقتاً بحق، في إطار دائم.

(18) زان 2004.

(19) انظر جي. ستاين. الحركيات الدينامية التنظيمية للتعقيد في ما بين النهرين الكبيرة، في ستاين وورثمان 1944، ص ص 11-22.

بعض التطورات التي درسناها كانت قد سارت مسارات متوازية طوال أمد طويل في ثقافات متنوعة بعد عصر البرونز، ولو كانت قد سارت في سرعات مختلفة نوعاً ما. وهذه العملية لم تكن مسألة عولمة كما فُهم ذلك في الغالب، أي تغريب اليوم. هي بالأحرى تمثل نمو المجتمعات الحضرية، البورجوازية، التي كانت تتطور باستمرار منذ الأزمنة التي كان يكتب عنها تشايلد حتى الآن، وذلك من بعض الوجوه عن طريق التفاعل فيما بينها وتبادل بعضها مع بعض، ومن الوجوه الأخرى عن طريق نوع من «المنطق» الداخلي. وذلك لأن هذه الثقافات كانت ثقافات تجار، منخرطة في خلق المنتجات والخدمات التي سيتبادلونها مع سكانهم الحضر الخاصين بهم، ومع الأرياف المحلية ولكن مع البلدات الأخرى أيضاً في أماكن أخرى. لقد طوروا منتجات جديدة، وحسنوا منتجات قديمة، ووسعوا مدى اتصالاتهم.

وفي الجوهر كانت البلدات «موانئ تجارة»، باستخدام تعبير كارل بولانايي (ولكن بطريقة مختلفة نوعاً ما). لقد كانت تصنع السلع، وتوفر الخدمات، وتحسن هذه المنتجات من وقت إلى آخر، فتزيد من مدى تنوعها ومن زبائنها، ونادراً ما كانت تبقى ساكنة. كانت منخرطة في الصناعة وفي التجارة لتكسب رزقها، وهو الأمر الذي كان يعني أنه كان عليها أن تحقق أرباحاً أكبر (أو أن تحقق التوازن بين الاستثمار والعوائد)، فلا تحقق خسارة، كي تدفع لسلسلة متنوعة أكبر من المستوردات. ولذلك فقد كانت في تحول مستمر. فالتجار، كما يلاحظ ساوثهول[20]، كانوا هم «في الجوهر قوابل توليد أسلوب الإنتاج الرأسمالي، وهم الذين تضخموا وتحولوا إلى صناعيين وخبراء ماليين». وهو يرى هذه العملية، متابعاً في ذلك لويبر، عمليةً تبرز في أسلوب إقطاعي، على الرغم من أن التجار كانوا مكوناً جوهرياً لكل البلدات والمدن في كل مكان[21]. «كانت المدن خلقاً من خلق التجار، وهي التي كافحوا للدفاع عنها ضد الدولة، وضد خَلْق الملوك والنبلاء». لقد كانت المدن «دائماً مراكز التجديد» وخصوصاً، كما يزعم ساوثهول، في أزمنة الإقطاع، على الرغم من أن هذا شيء يجب النزاع فيه. فقد كانت أيضاً مراكز الصراع الطبقي و«مسرحاً لحرب اجتماعية بقسوة لا تعرف الرحمة» ولكنها كانت في الوقت نفسه مشاهد للنشاط الفني العظيم[22].

(20) ساوثهول 1998: 22.

(21) ساوثهول 1998: 21.

(22) ساوثهول 1998: 17 – 116.

هذه أنشطة يجب أن ينظر إليها بوصفها جذور «الرأسمالية»، على الأقل الرأسمالية التجارية. أو هي ربما «براعم الرأسمالية» كما سبق أن سماها بذلك بعض العلماء الصينيين. عند هذا المستوى، ليس هناك مشكلة بشأن أصل الرأسمالية أو بشكل أهم بشأن نمو الثقافات الحضرية في كل أشكالها الاجتماعية الثقافية العديدة، ومن جملة ذلك الفنون. وهي التي تأتي القفزة الكبيرة في تفكيرنا حولها حين ندرك أنه، مهما يكن الذي حدث بخصوص وسائل الاتصال الجماهيرية في الأزمنة الحديثة، فإن الغرب لم يكن هو مخترع هذه الفنون، ولا مخترع الأدب (الرواية على سبيل المثال)، ولا مخترع المسرح أو الرسم والنحت، وأقل من ذلك بكثير مجموعة خاصة من القيم التي سمحت للتحديث بالحدوث هناك وليس في أي مكان آخر. هذه الأنشطة كانت تتطور في كل أنحاء المجتمعات المتحضرة من قارة أوراسيا (وفي أماكن أخرى). أحياناً يأخذ مجتمع واحد زمام القيادة، وأحياناً يأخذه مجتمع آخر. ولكن في مطالع العصور الوسطى، تخلف الغرب تخلفاً مؤثراً، وكان ذلك من بعض الوجوه بسبب القطيعة مع الماضي الكلاسيكي، وكان من بعض وجوه أخرى بسبب الرفض المقصود لتمثيل الصور (مهما يكن علمانياً) من المسيحية الأولى والدين الإبراهيمي.

لقد تحدثت أعلاه عن القاعدة العريضة للرأسمالية التجارية. فتلك القاعدة تبدو واضحة وضوحاً كافياً إذا أخذنا بالاعتبار مدى الأنشطة التجارية الأولى في آسيا وتصدير القطن الهندي إلى جزر الهند الشرقية (إندونيسيا) وجنوب شرق آسيا (الهند والصين)، إضافة إلى تصدير البرونزات الصينية، والحرائر، والخزف في كل أنحاء تلك المناطق. وبمقارنة الشرق الأقصى بأوروبة الغربية وبالبحر الأبيض المتوسط في الجملة، فإن الشرق الأقصى في أزمنته السابقة كان خلية نحل من النشاط التجاري. ووفقاً لما يقوله براي، بقيت الصين أعظم قوة اقتصادية في العالم حتى نهاية القرن الثامن عشر[23]. وماذا عن الصنع، وعن الصناعة كذلك، التي ينظر إليها بحق النظرة إلى الملامح الأساسية للرأسمالية الحديثة؟ إن مثل هذا التبادل الواسع الانتشار في آسيا الشرقية كان من قبلُ مشتملاً على الصنع. ولم تكن الخزفيات هي المنتج الوحيد الذي كان خاضعاً لأساليب الصنع الواسعة النطاق. ففي

(23) راي 2000: 1.

الهند مثلما هو في الصين كانت المنسوجات تنتج على قاعدة محلية بشكل سائد، وكانت تنظم في الغالب بأيدي التجار عن طريق أنظمة الورشات وصناعات الأكواخ والبيوت المشابهة للصناعة الأوروبية الأولى[24]. ولكن كان يوجد أيضاً مؤسسات من نوع المصنع الضخم[25]. وفي الصين كان المثال الأشد تأثيراً هو صناعة الورق المهمة. وتعكس تلك الحالة الحقيقة التي هي أن الثقافات الحضرية، في كل أنحاء المجتمعات الكبيرة في آسيا، كانت قد خبرت تطوراً مستمراً تقريباً على مدى أمد طويل ابتداء من تلك الأزمنة التي تخص عصر البرونز. كان هناك انقطاعات، بسبب عوامل بيئية محيطية، واقتصادية، وعسكرية، بل دينية كذلك ـ مثل غزوات «البرابرة»، وانقطاع التجارة، وإخفاقات الحكومات، ومنع الطباعة. ولكن الثقافات الحضرية الكلية تطورت تطوراً يدخله التعقيد على مدى القرون، في العلاقة بالإنتاج، والتبادل، والتوزيع، والتمويل إضافة إلى الحياة المادية، والفنية، والفكرية، في الفنون، وفي التعليم، وفي التجارة والصناعة.

ومع ذلك، فإن معظم المؤرخين الغربيين، وهم ينظرون إلى الوراء نظرة غائية بعد الثورة الصناعية، كانوا قد أغفلوا النظر إلى هذه التطورات المتوازية وحاولوا أن يبرروا الميزة التالية التي جاءت فيما بعد على أساس مزايا متخيلة أسبق. إن الوحدة النسبية لعصر البرونز كانت قد أهملت وطرحوا افتراض بروز المرحلة الكلاسيكية في أوروبة لا في أي مكان آخر. وبالنسبة إلى معظم المؤلفين فقد كانت تلك الفرادة أيضاً تصدق مرة بالنسبة إلى الإقطاع ومرة أخرى إلى الرأسمالية التي كانت هي النقطة التي بدؤوا منها بحثهم. وبهذه الطريقة، كانت الاستمرارية العريضة لمجتمعات ما بعد عصر البرونز قد تعرضت للكسر على نحو كارثي عن طريق التركيز على الخبرة الأوروبية فقط، وهو تركيز قام به العلماء والجمهور على حد سواء وأدى إلى سرقة التاريخ.

إن عقد مقارنة صحيحة ومؤثرة سوف يتضمن لا استخدام الأصناف المقررة مسبقاً من نوع المرحلة الكلاسيكية، والإقطاع، والرأسمالية، بل ترك هذه المفاهيم لبناء شبكة سوسيولوجية تضع خطة تضم المتنوعات المكنة مما تجري مقارنته.

---

(24) براي 1997.

(25) غودي 1996 ب: 187.

وذلك مفتقد بشكل ملحوظ من معظم الخطاب التاريخي في الغرب. وبدلاً من ذلك زعم المؤرخون ببساطة ملامح مرغوبة و«تقدمية» لأنفسهم. لقد سرقوا التاريخ بفرض أصنافهم وفرض التتابع الخاص بهم على بقية العالم.

إن مشكلة سرقة التاريخ وسرقة العلوم الاجتماعية كذلك تؤثر على الإنسانيات الأخرى. وقد اتخذ العلماء، في السنوات الحديثة أيضاً خطوات لجعل تخصصاتهم أكثر ميلاً إلى المقارنة، وأكثر علاقة مع بقية العالم. ولكن هذه الإجراءات غير كافية على نحو فاضح للقيام بالواجب. فعلى الأدب أن يصير هو «الأدب المقارن» ولكن مدى المقارنة محدود عادة بمصادر أوروبية قليلة، والشرق مهمل، والثقافات الشفهية غير معتبرة للدراسة. وميدان الدراسات الثقافية، في كل تنوعاتها البريطانية وتنوعاتها الأمريكية، في حالة فوضى. والقاعدة المتعلقة بالنصوص الخاصة بهذه الدراسات الأخيرة هي عملياً كتابات غربية على نحو حصري، والفلاسفة عادة، وهم فرنسيون في الغالب، هم الذين يبدون ملاحظاتهم على الحياة من دون تقديم الكثير من البيانات غير تأملاتهم الخاصة الداخلية أو ملاحظاتهم عن فلاسفة آخرين، وكلهم ممثلون للمجتمعات الحديثة الحضرية. ومستوى العمومية في مثل هذه الملاحظات هو بشكل لا يحتاج معه المرء حاجة حقيقية إلى معلومات كي يدخل في المحادثة.

وفي الختام، لقد لم يكن هذا الكتاب عن تاريخ العالم بقدر ما هو عن الطريقة التي تصور بها العلماء الأوروبيون هذا التاريخ. وتأتي المشكلة في محاولة شرح خلفية الميزة النسبية التي حققتها أوروبة. والبحث بالعودة في التاريخ إلى الوراء يدعو بشكل محتوم تقريباً إلى انحياز غائي، سواء كان ذلك مضمراً أو صريحاً. وفي النظر إلى ما أدى إلى «حداثة» المرء الخاصة، يعطي المرء أحكاماً عن الناس الآخرين، وعن افتقارهم إلى الأخلاق البروتستانتية، وافتقارهم إلى روح المخاطرة للقيام بالمشاريع والأعمال، وافتقارهم إلى القدرة على التغيير، وهي التي يظن أنها كانت قد صنعت هذا الاختلاف.

إن الصعوبة الأساسية في ذلك التاريخ هي الطريقة التي تم فيها تحديد الميزة التي جاءت إلى أوروبة فيما بعد. فإذا كان يُنظر إلى تلك القارة بوصفها قارة تُطوِّر شكلاً

فريداً عديم النظير من الاقتصاد، شيئاً ما يدعى «الرأسمالية»، فإن للمرء آنئذ العذر في اقتفاء آثارها إلى الوراء والرجوع بجذورها إلى «الحكم المطلق»، وإلى «الإقطاع»، وإلى المرحلة الكلاسيكية، بل إلى رؤيتها بوصفها نتيجة لعنقود من المؤسسات غير المتوازية المماثلة، ومن الفضائل، ومن العواطف، ومن الدين كذلك. ولكن افتراض تطور المجتمع الإنساني من عصر البرونز هو افتراض ينظر إليه في تعابير مختلفة، وذلك بوصفه إعداداً تفصيلياً مستمراً للثقافة الحضرية والتجارة من دون أي انقطاعات تشمل تمييزات قاطعة من النوع المقترح باستخدام تعبير «رأسمالي». وبرودل، في استعراضه الجليل، يتبنى في الحقيقة الموقف الذي يرى أن مثل هذا النشاط موجود في كل سلسلة المجتمع الذي يتعامل معه، في آسيا مثلما هو في أوروبة.

ومع ذلك، فهو يحتفظ بمفهوم «الرأسمالية الحقيقية» من أجل الغرب الحديث، تماماً مثلما يفعل نيدهام مع «العلم الحديث» مقارنة له مع «العلم». ولكن إذا كان يُنظر إلى «الرأسمالية» بوصفها مميزة لكل هذه المجتمعات، فإن فرادتها تختفي بشكل محتوم وتختفي مثلها كذلك مشكلة التفسير. ويُترك المرء مع تفسير الشدة المتزايدة، مع التفاصيل لا مع التغيير القاطع. وفي الحقيقة قد يكون الموقف قد توضح بترك تعبير «الرأسمالية» تركاً كاملاً، نظراً إلى أن استخدامه سوف يميل دائماً إلى الإيحاء بموقف ما من نوع طويل الأمد متمتع بالامتياز لصالح الغرب. ولذلك فلماذا لا نصوغ المناقشة من أجل مزية الغرب في الأزمنة الحديثة على أساس تشديد الأنشطة الاقتصادية والأنشطة الأخرى داخل إطار طويل الأمد من التطورات الحضرية والتجارية، إطار من شأنه أن يأخذ بالاعتبار المراحل ذات النشاط الشديد تقريباً ويأخذ بالحسبان الكامل المظاهر السلبية إضافة إلى المظاهر الإيجابية «للعملة التمدينية»؟ يحتاج هذا التتابع، طبعاً، إلى تقسيم إلى أجزاء أصغر، وإلى تقسيم المراحل من وقت إلى وقت، ولكننا نستطيع أن نتحدث عن المدى المتزايد للتصنيع، بل عن ثورة صناعية، من دون أن ننكر بدايات هذه العملية على المجتمعات الآسيوية أو المجتمعات الأخرى، ومن دون النظر إليها بوصفها تطوراً أوروبياً محضاً.